COLECCION AVANCE

Colección Avance

48



EDICIONES DE LA BIBLIOTECA

JUAN DAVID GARCIA BACCA

ELEMENTOS DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

Las ediciones 1ª a 5ª de esta obra fueron publicadas por la Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela

SEXTA EDICION

Carátula: HÉCTOR DÍAZ

BD25
G29 García Bacca, Juan David
Elementos de filosofía / Juan David García Bacca. — 6 ed. — Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, c1981. 174 p.; 16 cm. — (Colección Avance; 48)
Incluye bibliografía.
1. Filosofía - Introducciones. I. Título.
BC 9-4-81

PROLOGO

Estos "Elementos de Filosofía" son, en realidad de verdad, "elementos". Es decir —para que no quede lugar a dudas—, exposición sencilla, simple, simplificada y aun, a veces, deliberadamente su poquito simplista, de las ideas básicas de la Filosofía.

Volverse "elemental" en la exposición de lo mismo que uno viene, desde hace años y a veces desde su cuarto de siglo, desarrollando técnica y magistralmente, no resulta proteísmo fácil, ni aliciente para la natural vanidad o soberbia de profesor universitario o de escritor profesional.

Pero, entre otras reflexiones que en este punto y para esta ocasión me he hecho, una ha sido decisiva: el derecho de toda persona a ser culta en filosofía, sin imponerle la obligación de ser estudiante o profesor de Filosofía.

La obrita presente podría, pues, llamarse: "Elementos de cultura filosófica". Y parodiando una

frase célebre de Nietzsche añadiría: para todos los amantes de la cultura en filosofía y para ninguno de los profesionales en filosofía.

JUAN D. GARCÍA BACCA

FILOSOFIA

La filosofía, tanto por su nombre como por su contenido y problemas, es una invención de los griegos. Por su nombre significa amor *(philia)* a la sabiduría *(sophia);* y, por tanto, se llamará *filósofo* al amante de la sabiduría.

Hay amor por las riquezas, hay amor por los padres, hay amor hacia las mujeres, hay amor al arte, hay amor hacia Dios... ¿En qué consistirá este amor especial que se llama, desde tiempo de los griegos, amor por la sabiduría?

Antes de contestar esta pregunta conviene dejar bien claro, para siempre, que la *filosofía no es simple conocimiento; no es únicamente sabiduría, sino además amor:* formando *amor* y *sabiduría* un todo especial, una unidad extraña, difícil de explicar, pues, como vamos a ver, a lo largo de los siglos ha habido muchos y grandes filósofos, o amantes de la sabiduría, pero *cada uno ha amado la sabiduría a su manera,* y cada uno también ha

amado en la sabiduría un aspecto especial, predilecto.

Porque a la manera como cada uno ama a la mujer por un motivo especial —por su distinción, por su belleza, por su carácter afable y tierno, como fuente de inspiración...—, *así los filósofos han amado la sabiduría por diversas razones. Y la historia de estos tipos de amor hacia la Sabiduría es la historia íntima de la filosofía.* Y como historia de amores diversos hacia la Sabiduría vamos a exponer este asunto.

A

I. LA FILOSOFIA GRIEGA COMO AMOR A LA CONTEMPLACION

En tres textos famosos nos declara Platón qué es ser filósofo.

Dice —en su Diálogo *República* (457 e)—, que el filósofo genuino y auténtico es el *amante de contemplar la verdad, amigo de mirar (philotheamón)*. Y en el mismo Diálogo —480 a—, dice que se ha de llamar filósofos a *los que son capaces de abrazar, de dar la bienvenida a todos los seres, y besar en cada uno de ellos lo que tengan de inmutable, de eterno, de siempre idéntico* (ibid. 484 b).

La actitud más ordinaria de los hombres no es, por cierto, la de *mirar* pura y simplemente. Somos amigos de poseer, nos gusta dominar, servirnos de las cosas, gastarlas y consumirlas en nuestros gustos, transformarlas para nuestras conveniencias. Y así, no nos contentamos con ver las frutas, sino con comerlas; ni nos agrada dejar la madera en el bos-

que y el agua en el río, sino cortarla y calentarnos con la primera, beber y bañarnos en la segunda; y nos servimos de otros hombres cuando podemos, o bien otros se sirven de nosotros. La actitud *práctica* es la que predomina en el hombre, y la que tomamos ordinariamente ante las cosas.

Pues bien: *no se puede ser filósofo sin colocarse ante todo, en otra actitud: en la puramente contemplativa, especulativa, de simple y desinteresado mirar las cosas, ver lo que son*, sírvannos o no, valgan o no valgan para algo. La *Filosofía es, pues, primeramente, faena de ojos, de vista.* De aquí que el filósofo vea *ideas*, palabra que significa en griego clásico lo *visible:* la figura, el aspecto de las cosas.

1º Tenemos, pues, según Platón, un primer ingrediente del filósofo: *El filósofo es amante de mirar.* El filósofo no es hombre de acción, no se propone transformar las cosas, gastarlas, aprovecharlas, sino sólo verlas, ver lo que ellas nos presentan.

Verdad significaba en griego clásico lo mismo que estar descubierto, no tener velos. El filósofo es amante de la verdad, de ver lo que las cosas nos manifiestan. Y no cuesta mucho darse cuenta de cuán difícil es colocarse en plan y actitud de ver lo que las cosas nos están enseñando, ostentando. Durante siglos y siglos, el hombre ha estado *viendo*, y

con todo hasta no hace mucho no ha sabido cómo está hecho el ojo; está el hombre discurriendo con el entendimiento desde miles de años, y todavía no sabemos seguramente cómo funciona ese aparato que es el pensamiento. Han pasado siglos y siglos desde que el hombre contempla el cielo, y sólo desde Newton, allá en el siglo XVIII, se vio la ley simplicísima que rige todos los movimientos de los astros. ¿Y la luz? Clarísima se ostenta a nuestra vista, pues ella nos hace ver; y *sin embargo bien pocos años hace que comenzamos a saber lo que realmente es.*

El filósofo es el hombre que se propone ver íntegramente las cosas. El hombre ordinario, precisamente por su afán de servirse de ellas, de utilizarlas, no ve lo que son, y sólo sabe aprovechar lo más externo y superficial.

El filósofo se propone, pues, conocer las *ideas* de las cosas, no sus utilidades, sus valores prácticos, quiere saber *qué son,* y no *para qué* sirven al hombre.

A esta actitud y propósito se llama actitud *especulativa,* propósito *teórico.* Y no es preciso advertir que *cuando se ha llegado a saber qué es una cosa, a descubrir su* idea, *se puede llegar a dominarla muchísimo más que cuando sólo se sabe usar de ella.* Por esto la técnica moderna es capaz de dominar lo real, de construir aparatos infinitamente más complicados y potentes que las máquinas anti-

guas, porque la ciencia moderna ha llegado a saber qué es la luz, la electricidad, el aire, el agua, el calor; ha llegado a saber sus *ideas;* sin dedicarse, como los antiguos a manejar tales cosas sin saber antes de sus ideas.

El filósofo pretende, pues, conocer las ideas de las cosas. A este *conocimiento* podrá seguir o no la *acción:* pero al filósofo no le interesa primeramente la acción.

2º No es menos interesante el segundo componente que distingue, según Platón, al filósofo: *dar la bienvenida a todos los seres.*

La palabra griega que en este pasaje emplea Platón puede traducirse tanto por dar la bienvenida, como por besar y abrazar, y aun por unirse inseparablemente con todas las cosas. Y qué difícil se nos hace, por poco que lo pensemos, dar la bienvenida a *todos* los seres, a todos sin excepción. Y dar la bienvenida significa acogerlos cariñosamente, con interés, en la casa del alma, en el palacio del entendimiento, y enterarnos atentamente de qué o quiénes son, de qué se componen, cuáles son sus relaciones, qué es lo que nos enseñan o relatan. Y hacer esto *no sólo con las cosas agradables y distinguidas, sino con todas, aun las, al parecer, despreciables, como el barro y los cabellos,* investigar su idea, como nos dice Platón acerca de estos ejem-

plos de cosas despreciables, en el diálogo *Parménides*. Este deber de *universalidad*, de acoger y dar la bienvenida, abrazarse con todos los seres, es difícil de practicar, pues el hombre ordinario solamente está interesado por algunas cosas: las que le sirven a las faenas y menesteres de todos los días. Y si hacemos el recuento de las cosas que nos interesan, veremos qué reducido es, frente al número inmenso de las que quedan fuera del ámbito de nuestras preocupaciones. Pero el filósofo genuino se interesa por todas, y las abraza, se entera de sus esencias, de lo que tienen, de lo que las compone.

Añadamos, pues, al componente de *amor a la contemplación el de universalidad. Amor universal del filósofo.*

3º Pero no termina con esto la caracterización que Platón nos da del filósofo por vocación. Debe amar y abrazar todas las cosas, y precisamente ver, dar la bienvenida, unirse con lo *eterno,* lo *inmutable,* lo *que permanece siempre idéntico,* sin cambiar.

Porque en las cosas hay muchos componentes que cambian.

Así los animales nacen y mueren; los astros se mueven; el calor se enfría, el azúcar se diluye, el agua se evapora o se hiela; los árboles cambian de hojas, las estaciones del año alternan; cambiamos

de sentimientos, de amigos, aumentamos o disminuimos en cantidad, obramos y dejamos de obrar, obran otros sobre nosotros y padecemos, pero también estos padecimientos o pasiones pasan; vamos de un lugar a otro... Es claro que *lo mudable no es poseíble en seguridad y firmeza:* apenas damos la bienvenida a un movimiento cuando se nos va, sin que tengamos tiempo de enterarnos de lo que es; y quien se abrace al agua, se expone a que se le trueque en vapor, se le evapore de las manos; y no nos es posible tratar largo tiempo con cada uno de los hombres, porque al cabo de unos años se nos mueren. Sólo con lo eterno, lo inmutable, lo siempre idéntico de las cosas puede uno tratar largamente; puede abrazarlo, puede darle la bienvenida y conversar largamente sobre él, pues no se nos va dejándonos con la palabra en la boca, como hacen las cosas transitorias.

Y ¿qué es lo permanente de las cosas, lo eterno de ellas? *Es su idea, su esencia, su definición.* Cada individuo humano muere; pero tanto los que mueren, como los que nacen y nacerán, son *hombres*, es decir, son y tienen que ser *animales racionales*. Eso de animal *racional*, de animal capaz de hablar según lógica, no cambia jamás, aunque cada uno de los hombres cambie y perezca. Y es claro que el sol describe en el cielo una circunferencia, pero como el sol es un cuerpo perecedero —y los

astrónomos han calculado ya aproximadamente cuánto tiempo durará nuestro sistema solar—, podemos afirmar que de aquí a un cierto número de millones de siglos, el sol dejará de existir, dejará de describir una circunferencia; pero la definición de circunferencia: *curva cerrada, plana, cuyos puntos equidistan de uno interior, llamado centro,* continuará siendo para siempre, aunque le falte ese caso en que ahora luminosamente se halla encarnada y hecha sensible. Igualmente: si hay en el mundo actual 3.300.000.000 de hombres, aunque perezcan algunos millones de ellos, es claro que el número dicho no se resiente, no pierde ni una unidad, porque se mueran muchos o algunos hombres. El 3.300.000.000 será siempre y para siempre 3.300.000.000, ni más ni menos, sin que nada pueda sucederle o cambiarse en él. Las ideas, pues, las esencias, las definiciones son cosas eternas, inmutables, no sometidas al tiempo; y el filósofo tiene por oficio descubrir en todas las cosas, aun en las mudables, su esencia, su núcleo eterno, su idea siempre idéntica.

Tenemos con esto un componente más del filósofo: *el filósofo es contemplativo, abraza todos los seres, y en ellos lo eterno, lo inmutable, sus ideas o esencias, y las expresa en definiciones.*

Y así Platón estudiará *las ideas de las cosas sensibles, del mundo real y visible;* la esencia del

alma, la esencia de las ideas lógicas, matemáticas . . ., la esencia de las virtudes . . . Y desde él, desde que trazó este plan, todos los filósofos tendrán por tema y problema, por tarea propia de la filosofía, *contemplar las esencias de todas las cosas*, aun de las más insignificantes, y buscar en todas, aun en las perecederas, un núcleo eterno e inmutable.

Este mismo modelo de filosofar hallamos en Aristóteles. *Todos los hombres tienen un apetito natural de saber*, comienza diciendo en sus *Metafísicos;* y a esta palabra *"saber" corresponde en griego la de saber, por ver ideas; ver ideas, esencia (eidénai)*. Y añadirá más adelante que *la filosofía se engendra en estado de ocio*, de liberación de las ocupaciones y menesteres cotidianos. La filosofía es teoría; palabra que significa, una vez más, *contemplación;* y con esta palabra de *teoría* está emparentada etimológicamente la de *teatro* que es *lugar de contemplación, de descanso, de visión de un espectáculo* que otros dan y que nosotros nos contentamos con *mirar y admirar.*

Y añadirá Aristóteles que la filosofía se engendra sobre todo de la *admiración* ante las cosas extrañas y sorprendentes que nos rodean. Y es bien sabido y experimentado que la *admiración* paraliza la acción. Sólo nos atrevemos a servirnos de lo que conocemos bien y tenemos usado.

II. FILOSOFIA ROMANA CLASICA COMO AMOR A LA ACCION

Cicerón, el famoso orador romano del siglo anterior a Cristo, definió la filosofía diciendo que era *ciencia de las cosas divinas y humanas, y de las causas en que todas ellas se contienen.*

Ya Aristóteles había añadido al programa clásicamente griego de la filosofía, como contemplación de esencias, el de buscar las *causas:* pero en él, tan buen griego, la búsqueda de las causas, de lo que produce las cosas, tenía como término final contemplar la cosa hecha. La acción se ordenaba a la contemplación. Y *creía además que de muchísimas cosas no había causas.* Así *las ideas no tenían para él causa alguna;* lo único que se causaba o producía era que *esta cosa* concreta tuviera *esta idea.* Por ejemplo: la idea de circunferencia no la producía nadie; era algo inmutable, no engendrable; pero se causaba o producía el que *esta* madera fuera redonda (rueda), el que este metal fuera redondo (moneda). Así en los *Metafísicos,* Z, 1033 b. Y parecidamente no había causa alguna que produjera la *idea* de hombre; lo que realmente se produce es el que *este* cuerpo o materia sea hombre. Por esto podemos afirmar que en Aristóteles la inmensa mayoría de las cosas no tienen causa. *La acción interviene muy poco en las cosas,* aunque ciertamente intervenga más en Aristóteles que en Platón, el gran contemplativo.

En cambio, para el romano clásico, hombre de acción por excelencia, organizador y domeñador del mundo conocido, creador del primer imperio digno de este nombre, inventor de las leyes, de las normas para regir pueblos *(regere populos)*, genio del *derecho*, la filosofía será propiamente *acción*, y la contemplación o visión se ordenará, como a fin último, a la *acción*. Todas las cosas se contienen en ciertas *causas*, acaba de decirnos Cicerón, el orador máximo de Roma.

En la filosofía romana, que desarrolló ampliamente algunas ideas que se hallaban ya en filosofías griegas secundarias, como los estoicos —*no hay más causas que la material, el material de que se hacen las cosas—, y la eficiente, la fuerza que las hace;* el modo como del mármol, cual de material, se hace una estatua, y es la operación del estatuario la que hace la estatua.

Conocer ya no *será*, como entre los griegos clásicos, mirar, contemplar; especular, sino *obrar, aprehender, captar, capturar para sí*. El águila fue el animal simbólico, el *totem*, del pueblo romano, casi su mascota, con palabras de nuestros días. Pues bien, la acción peculiar y distintiva del águila es la de captar, robar, posesionarse por la violencia de las cosas que le convienen. El águila es ave de rapiña.

El romano, que se vio simbolizado en el águila, que no halló otro animal que mejor le sirviera de mascota, dijo que el *conocer tiene que ser y terminar en acción que capte, que se posesione del objeto conocido*. Conocer la circunferencia es conocerla para servirse de ella y transformar los objetos en redondos, siempre que nos convenga. La simple idea de circunferencia no vale para nada. Y si el hombre es animal racional, esta *idea* de hombre tiene que llevarnos a poder obrar sobre los hombres: poder convencerlos, hacerlos aceptar leyes y opiniones, organizarlos en sociedad. *Sólo cuando una idea se convierta así en acción, dé efectos reales, será verdadera*.

La filosofía estudiará, pues, las ideas que sean instrumentos de acción.

Nuestro término de *juicio* mental, por el que digo, por ejemplo: *dos y dos son cuatro, todo hombre es mortal*..., proviene de los romanos. Y significa que el entendimiento actúa como *juez*, ante quien, para continuar con los ejemplos anteriores, se presentan *dos, dos, cuatro;* y dice, como sentencia suya, *dos y dos son cuatro. Concibe, pues, el romano, el juzgar no como un ver ideas, sino como decidir, sentenciar.*

El filósofo romano dio mucha más importancia que el griego a la moral, a las virtudes, pues éstas son principio de acción, causas reales por las que

nos transformamos a nosotros mismos realmente. Y así *para ser justo es preciso practicar actos reales de justicia*, que son bien costosos al egoísmo humano; y para ser leales a la patria es preciso ejercitar un conjunto de actos bien duros, como exponer la vida, pagar contribuciones, obedecer a las leyes.

Esta preeminencia que en la filosofía romana clásica tiene la moral proviene de la preeminencia que el romano daba a la acción *sobre la* contemplación.

El filósofo romano es amante de la sabiduría, pero está enamorado de ella porque le permite obrar sobre todas las cosas, dominarlas todas, cuando, por ejemplo, el arte del guerrero sólo permite dominar enemigos en guerra, el arte del carpintero sólo nos da poder de transformar maderas... *El romano filosofa para dominar, mediante las causas, todas las cosas.*

III. LA FILOSOFIA MEDIEVAL CRISTIANA COMO AMOR A LA SABIDURIA PERSONAL DIVINA

El filósofo cristiano —tomemos como modelo a Santo Tomás de Aquino— cumple aquella sentencia de San Pablo: "*todas las cosas son vuestras, pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios*". (I Corintios, 22-23).

La filosofía, según una sentencia famosa del *Cardenal Pedro Damiano* (siglo XI) es "*esclava de*

la teología"; hay que *filosofar a servicio de Dios, y de lo que Dios ha revelado.* Con esto la filosofía deja de ser el conocimiento supremo que puede tener el hombre; y deja, además, de ser conocimiento que el hombre pueda plenamente alcanzar por sí mismo.

Según la escolástica, la filosofía está sometida a la teología, y esta ciencia superior, conocimiento más excelente y seguro que la filosofía.

Así, para traer sólo algunos puntos más salientes, Dios *es* la *causa suprema,* total de todas las cosas. Las produce todas por creación *de la nada,* mientras que en toda la filosofía anterior, griega y romana, el mundo era algo no producido, que existía desde siempre. La filosofía cristiana, siguiendo en este punto a la teología y ésta a la revelación, admitirá que *Dios creó el mundo,* que *sólo* El *es eterno;* lo demás, temporal. Dios no es solamente *idea del Bien,* como dijo Platón, o motor inmoble, que, sin moverse, mueve el mundo que él no ha hecho, como sostuvo Aristóteles, ni Razón universal del universo, como afirmaron los estoicos romanos y griegos, sino *Creador, Omnipotente. Hacedor del cielo y de la tierra, de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles,* como dice el *Credo.*

La filosofía escolástica, *guiada por estas ideas reveladas, intentará justificarse racionalmente,* ex-

plicar en lo posible y hacer razonables este y otros puntos.

El hombre tiene en la filosofía escolástica relaciones personales con Dios. Dios crea el alma del hombre, crea de la nada cada una de las almas, toma a su cuidado personal la de cada uno de los hombres; los padres y demás causas son solamente instrumentos, algo secundario para la producción del alma, que es obra propia de Dios. Ante El tiene el hombre que responder de sus acciones; El le impone deberes y preceptos o mandamientos. Los actos buenos del hombre son gloria de Dios; los malos, son ofensa suya.

Filosofar es, pues, según la escolástica medieval, ver en todo la huella, la imagen de Dios, saber cómo todo depende de El y viene de El, cómo todo va a El, siendo Dios causa final y eficiente de todo.

No se puede, por tanto, filosofar escolásticamente sin amor a Dios. Dios es la Sabiduría viviente, personal, omnipotente *a la vez, objeto de contemplación* (como dirían los griegos) *y de acción* (como sostenían los romanos).

La filosofía deja de tener su centro en el hombre: ya no puede ser ciencia o conocimiento humano. *El centro de la filosofía se halla fuera del hombre, en Dios:* y es conocimiento de Dios, dirigido por El, sometido a la revelación, a ciertas *verdades que El nos descubre graciosamente, porque quiere.*

Admitirá la escolástica, además de un *orden natural*, un *orden sobrenatural*, que excede infinitamente al natural. El hombre no es ya perfecto en sí mismo, aunque tenga completos cuerpo y alma; le sobreviene o se le da una naturaleza de orden superior, por la que participa de la naturaleza divina, por la que nace a vida superior a la ordinaria. Tal vida superior proviene de la gracia y de las virtudes teologales que, como dice el Catecismo, son *fe, esperanza y caridad*.

Filosofar es amar a Dios, y por el conocimiento de Dios llegar al conocimiento de todo, como dependiente de Dios.

IV. FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO COMO AMOR HACIA SI MISMO

A ninguna de las filosofías anteriores al Renacimiento, y en especial anteriores a Descartes, en quien culmina el movimiento filosófico del Renacimiento, había acudido *centrar y fundar la filosofía en el Yo*. El centro de la filosofía lo ocupaban *las cosas con sus ideas* —así lo creían los griegos—, *las cosas y las acciones sobre ellas* —tal pensaba el romano—, o bien *Dios*, como era opinión de la filosofa medieval. El hombre era una cosa más o menos privilegiada, pero nunca tanto, que pudiera llegar a ser fundamento de la filosofía; o bien era creatura especial de Dios, pero, por ser creatura, algo secundario frente a Dios creador.

Descartes (siglos XVI-XVII) asienta la filosofía sobre el Yo. Para llegar a entender su idea genial y nueva recurramos a una comparación. Entre los juguetes para niños se hallan unos muñecos con plomo en los pies, que, écheselos en cualquier dirección que se los echare, siempre caen de pie. Y por esto a las cosas y personas que tienen seguridad, equilibrio, aun en medio de cambios, dificultades, contratiempos, decimos que tienen plomo en los pies. Y hombre con aplomo es el sensato, el discreto, el reposado y reflexivo. Pues bien: *Descartes descubrió que el entendimiento tiene plomo en los pies,* es decir: que *se mantiene firme en sí mismo, aunque piense en falso.* Notémoslo con el procedimiento de Descartes, que se denomina duda metódica. Si uno piensa que existe, es verdad y es real que existe; pero si uno piensa que no existe, existe a pesar de pensar tal falsedad. Si digo: estoy escribiendo en inglés, tal afirmación se deshace a sí misma porque estoy escribiendo en español. Parecidamente: aunque piense que no existo, *aunque dude de que exista, precisamente por dudar, precisamente por pensar, existo.* Unas veces mi pensamiento es verdadero, como cuando pienso que existo; otras veces es falso, como cuando pienso que no existo; pero en ambos casos, e independientemente de la verdad o falsedad de lo pensado, mi existencia se mantiene firme. Y este fenómeno, entrevisto por San Agustín, cuando decía: *"si me en-*

gaño, soy" —aun durante y aunque me engañe, *en el engaño mismo demuestro que existo,* porque nada que no sea real puede engañarse, lo aprovechó Descartes para fundamentar la filosofía sobre una *realidad tan firme que lo es más que la verdad y la falsedad.* Parece que las verdades son lo más firme que hay. *Dos y dos son cuatro* es una verdad, *y dos y dos son cinco es una falsedad,* y esta segunda proposición es inestable porque apenas la piense un poco más veré que *dos y dos no pueden ser cinco,* sino que tienen que ser cuatro, como dice la proposición verdadera. Si no hubiera sino proposiciones falsas, si todas las proposiciones aritméticas de que dispusiésemos fuesen falsas —si sólo supiéramos decir "dos y dos son cinco", "cinco y cinco son doce", etc., como malos aprendices de aritmética—, no existiría la ciencia aritmética; *pero aunque todos nuestros pensamientos aritméticos fueran falsos, con todo, los pensamientos, en su realidad, continuarían siendo bien reales. Aunque el entendimiento piense mal, piensa; y si piensa bien, piensa también. Lo cual nos indica que la realidad del entendimiento es superior a la de la verdad misma;* es más segura que las ciencias, que cualquier ciencia. En especial: si todas nuestras ideas sobre Dios fuesen falsas o dudosas, los actos de pensarlas continuarían siendo tan reales como si lo que pensáramos fuera real y verdadero. El entendimiento siempre

cae de pie, aunque lo echemos de cabeza —aunque pensemos cosas falsas—.

Sobre esta verdad: *yo pienso, luego existo*, tanto que piense verdadero como falso, dudoso como cierto asienta Descartes la filosofía. Mi existencia, mi realidad dada en mis actos —de pensar, de sentir, de imaginar, de recordar, porque en todos ellos pasa lo mismo que hemos descrito en el acto de pensar—, *es la realidad privilegiada, la más firme que existe, y dada inmediatamente, en sí misma, sin intermediarios.*

Descartes estudiará qué ideas se me presentan tan clara y distintamente como ésta, que hace de modelo; y dirá que *toda idea clara y distinta es verdadera.* Y llegará entre otras conclusiones a mostrar la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, partiendo de las *ideas que se hallan en nosotros*, que somos un nuevo punto de partida y la piedra de toque de la filosofía y de la verdad.

El amor a la sabiduría toma en Descartes la forma de amor a mí mismo, a mi yo; y por él amará todas las demás cosas; y la firmeza de mi realidad servirá de modelo para poder apreciar la firmeza y realidad, la existencia de las demás cosas.

Siempre, como desde los griegos, *la filosofía continuará siendo estudio de lo estable, firme, eterno, permanente.*

V. LA FILOSOFIA MODERNA COMO AMOR HACIA SI MISMO, EN CUANTO ORDENADOR DEL MUNDO DE LAS APARIENCIAS

Para Kant (siglos XVIII y XIX) y la dirección idealista que de él procede, la filosofía tiene como faena primaria y propia ordenar las cosas de modo que den un mundo humano, una naturaleza ordenada. Veamos sencillamente qué significa esto.

Nacen espontáneamente árboles, pero no nacen vigas, ni entarimados, ni marcos de ventanas; se dan naturalmente piedras en las canteras, pero no se dan naturalmente sillares, columnas, losas...; con todo, el hombre ha sido capaz de transformar el *universo natural* de árboles y piedras, en *casa* en que habita cómodamente. En general, el hombre no vive directamente de las cosas tal como naturalmente se presentan; sino que con ellas, transformándolas convenientemente, se ha fabricado otras artificiales que le sirven mejor, se ha creado un mundo propio. Y así en nuestros tiempos todo lo usamos en plan artificial: agua embotellada, cocinas de gas, fuego obtenido por electricidad, por gas; pan, transformación del trigo o centeno; casa, que es modificación de piedras, árboles, etc. Vivimos en un *mundo artificial* que nos sirve mejor que el *universo natural;* y además de servirnos mejor nos indica que el hombre tiene poder eficaz sobre lo real, que no es un animal abandonado a lo que saliera y hubiere.

Pues bien: se pregunta Kant, ¿no sucederá también que el mundo de ideas con que vivimos —las ideas de la aritmética, de la geometría, de la física...—, sean productos humanos, transformaciones de ciertas *cosas*, que *en sí mismas* no nos servirían, como no nos sirven para nada las piedras en las canteras y como la madera viviente en un árbol no es de uso ni para casas, ni para leña, ni para bastón?

Y responde Kant, y lo demuestra largamente en su *Crítica de la Razón pura* (1781), que así como en el orden sensible vivimos en un mundo artificial que nosotros nos hemos inventado, transformando mediante ciertas artes —de carpintero, zapatero, arquitecto...— las cosas naturales que en su estado natural no nos son de provecho, o de poco, parecidamente en el orden intelectual vivimos en un mundo de ideas que nosotros nos hemos fabricado, y con las que transformamos las cosas en sí mismas para que se nos presenten como mundo inteligible para el hombre.

A ese conjunto de instrumentos del hombre por los que transforma las cosas, las ordena para nosotros, las hace inteligibles para sí, se da el nombre de *formas a priori*. Y el conjunto de tales artes cognoscitivas constituye la Razón pura, artífice superior al ordinario, pues el zapatero sólo transforma ciertas pieles, el carpintero sólo reelabora ciertas

maderas, el picapedrero ciertas piedras. . ., pero la Razón pura transforma la materia sensible de manera que nos resulte inteligible.

A este programa se llama *idealismo transcendental*, porque las ideas son nuestras, son instrumentos de la mente humana; pero no es un idealismo absoluto o total, porque la materia que las ideas elaboran nos tiene que ser dada por la experiencia.

Entre los sucesores de Kant, como Fichte, Schelling, Hegel se llegará al extremo de querer mostrarnos y convencernos de que las ideas no sólo son instrumentos que reelaboran para el hombre las cosas que no se hicieron para o por el hombre, sino que las ideas constituyen las cosas mismas, que todo es, para decirlo retocando una frase célebre de Shakespeare, *de madera de ideas*.

Es claro que la manera original de filosofar Kant consiste y proviene de amarse a sí mismo, y amar las cosas *para sí* mismo; y por este amor, con término en uno mismo, en el Yo, el Yo transforma las cosas y hace con ellas esas cosas inteligibles que son las ciencias físicas, matemáticas. . . Y es claro que tales *cosas de ideas*, como hemos llamado a las ciencias construidas por ideas, por formas de entendimiento, son más estables, permanentes y seguras que las cosas sensibles que el mismo hombre se ha fabricado para que le sirvan: las maderas y piedras,

que en su estado natural, no son aprovechables para el hombre.

Este nuevo tipo de filosofar se ha impuesto en toda la filosofía llamada moderna, con mayor o menor intensidad. Y es la llamada dirección *idealista.* Mientras que se llama *realismo* la tendencia a no transformar las cosas, a contemplarlas tal cual son, sin referirlas al hombre, colocándose intelectualmente en una actitud semejante a la del salvaje que aprovecha lo natural, sin apenas transformarlo. Comparando el programa de las filosofías anteriores a Kant con el que Kant nos propone, podemos decir que todos sus antecesores filosofaron en plan natural, mientras que él y sus sucesores filosofarían en plan artificial, a la manera como todos nosotros vivimos ya más en plan artificial, de transformación de lo natural para nuestros fines, que en estado natural.

VI. FILOSOFIA CONTEMPORANEA: AMOR A SI MISMO Y AMOR A LAS COSAS

No es menester decir que sólo vamos a dar una idea muy general de la filosofía contemporánea, y únicamente acerca de su dirección de filosofar.

En el orden material no es posible llevar ni muy lejos ni hasta el extremo las transformaciones que la técnica y las artes hacen de los materiales en su estado natural. Es cierto que el leñador, para

poner a nuestra disposición la madera en forma de leña, es preciso que mate el árbol, que lo corte en trozos convenientes; pero no ha de llegar hasta destruir íntegramente la madera, pues entonces no valdría para leña; parecidamente, para que el arquitecto disponga de piedra, es preciso que la saque de su lugar natural que es la cantera, que la talle en formas geométricas convenientes; pero estas transformaciones, reales ciertamente, no han de llegar hasta destruir la piedra, pues entonces no valdría ni para la cantera ni para las casas.

Podemos, pues, decir que el mundo sensible *artificial* —casa, ciudades, vestidos, autos, etc.—, en que vivimos, exige, ciertamente, transformar lo real *natural*, empero, estas transformaciones tienen su límite, si queremos que nos sirvan. Y ese límite indica la realidad propia, la básica y fundamental que lo natural debe conservar. Digamos, con una frase ya técnica, lo que tienen de cosa *en sí*, no *para mí*.

Para construirme una casa es preciso que la madera tenga forma de vigas o entarimado, para lo cual ha de intervenir la técnica humana, pero las vigas y el entarimado *tienen que* ser de madera; y las piedras de una casa *tienen que* continuar siendo de piedra.

Pues bien: la filosofía contemporánea se ha preguntado especialmente: ¿qué límite imponen las

cosas a las tendencias constructivas o reconstructivas de la Razón? La casa que se edifica la Razón —las ciencias diversas . . .—, ¿no tendrá que contar con la clase de materiales, con ciertas propiedades suyas que la Razón tendrá que aceptar, sin poder ya elaborar más, al modo que el arquitecto tiene que contar con la resistencia típica de la madera, del hierro, etc.?

Esta tendencia a reconocer a las cosas ciertas propiedades suyas, sobre las que no tenemos, ni tiene la Razón, poder alguno ha elegido por lema: *¡A las cosas mismas!, volvamos a las cosas*, notemos lo que son en sí mismas. Este lema y programa recordará al lector el platónico y clásico griego: contemplar, mirar las cosas.

Y así la fenomenología ha hecho notar que los elementos básicos de las ciencias son materiales que el hombre no puede transformar. El *dos*, por ejemplo, no es mi acto de pensarlo; no se halla colocado en el tiempo, no tiene lugar temporal como lo tiene Sócrates o lo tengo yo, pues ambos, y todos los hombres, tenemos que vivir desde tal año a tal otro, mientras que el *dos* no dice ninguna vinculación a ningún tiempo; el griego pensó en el mismo *dos* que un matemático moderno. El *dos* de los griegos es el mismo *dos* de hoy en día, y será el mismo *dos* que estudie o vea la aritmética de los siglos posteriores. El *dos* parecidamente no tiene lo-

calización geográfica. América o Europa son cosas localizadas en una parte de la tierra, pero ¿cuál es el lugar geográfico propio del número *dos*, de la circunferencia, del principio de identidad? Ninguno de estos objetos tiene geografía. El mismo *dos* se halla presente en la mente de un matemático americano que en el de un europeo. Por el contrario, el hombre tiene lugar geográfico en cada momento.

El hombre, por mucho que piense, no puede hacer que los números, las figuras, se establezcan en el lugar y en el tiempo suyos, aunque con los materiales sensibles le sea hacedero ponerlos en el lugar que le conviene y usarlos dentro de su vida. Esta insumisión de ciertos objetos —que se llaman ideales o esencias—, al espacio y al tiempo restringe aquel plan kantiano de filosofar que consistía en transformar todo en casa del hombre, en construirlo todo con ideas del hombre.

Husserl demostrará largamente que se dan objetos como los indicados, que no están sometidos a la psicología, es decir: a las facultades reales del hombre, a sus actos de pensar —pues se piensa en tal o cual momento, y piensa fulano o mengano—, ni a su voluntad, porque igualmente todo acto real de voluntad es de un individuo, y se verifica en tal o cual momento. Esta sumisión al tiempo y al individuo no se halla, como acabamos de ver, en mu-

chísimos objetos. El teorema de Pitágoras no es "de" Pitágoras, como son suyos los actos con que lo pensó; ni el *dos* es *dos* "de" Grecia o "de" América, ni es *dos* "del" siglo XIII o "del" siglo XX.

Podemos intuir, contemplar, tales objetos, pero no transformarlos en modo alguno. Husserl vuelve, pues, en cierto modo al plan griego de filosofar: *filosofar es contemplación de ideas,* sólo que, habiendo precedido a Husserl nada menos que Kant y Descartes, el hijo intelectual de ellos tiene que llevar en algún grado la herencia de sus padres. Por esto Husserl señalará como faena propia del filósofo descubrir las realidades interiores de estilo cartesiano, aquellas que, como dijimos, permanecen firmes aunque los objetos sobre que versan o trabajan fuesen falsos, dudosos. Husserl intentará describirnos, ver, qué es la visión, la intuición sensible, aunque todo lo que imaginemos sea ficticio, fantasmagórico. A este procedimiento llama Husserl método fenomenológico, que significa, recurriendo a la etimología de tal palabra griega, caer en cuenta de que lo que se nos presenta, hacer que se nos presenten bien las cosas en sí mismas, que ellas den razón (logos) de sí, ayudando nosotros, cuando más, a que ellas se manifiesten a sí mismas por sí mismas. *Amor hacia la manifestación de todas las cosas, cada una a su manera, por sí misma, reduciendo la faena del filósofo a dejarse dar semejante*

espectáculo. Nada de construcciones, de intervenciones artificiales.

Otro gran filósofo contemporáneo, Scheler, nos dará métodos para descubrir esos objetos nuevos que se llaman valores: la justicia, la lealtad, la magnanimidad..., en los que el hombre tampoco tiene intervención alguna, como se explicará en el capítulo de *Etica y Moral.*

El plan kantiano, de reconstruir el universo a servicio del hombre, no puede aplicarse a tales cosas que resisten mucho más que los números y las figuras la intervención del hombre. Este sólo puede servirse de los valores como de normas, modelos, guías, al modo que la estrella polar nos sirve de guía en la noche, sin que uno pretenda hacer de ella lámpara de bolsillo, que se encienda a voluntad.

Dilthey se ha propuesto como objeto de sus meditaciones la vida en sus manifestaciones históricas sobre todo —la vida social, la vida del lenguaje, la vida de la poesía, la vida de la historia misma, la vida de la metafísica...—; pero también con el plan consciente de no construir nada, de no meter la mano en las cosas de la vida, sino dejar que ellas nos hablen lo más directamente posible. No construir, sino *interpretar.* E introducirá el método *hermenéutico,* que significa en griego lo que en castellano *interpretación.* Y a la manera que uno interpreta las señales que le hace un amigo

para que se aparte de un peligro, pero las señales no hacen nada real, así el método hermenéutico percibe el *sentido* de las cosas de la vida, qué quiere decirnos el arte, qué ha querido decirnos la vida con la religión, qué intenta indicarnos la vida con la música, pero no hay que proponerse transformar, construir tales datos.

¡A las cosas mismas, a las cosas de la vida!, parece decirnos también Dilthey.

Y a tomar contacto inmediato con la corriente vital, con ese río de novedades que es la vida, nos invita igualmente Bergson. El modo de acercarnos a tal río es la intuición, ponernos en su presencia, sumergirnos en él, sin aportar instrumentos, procedimientos, planes que alteren su paso, su densidad. Y por esto nos prevendrá contra el entendimiento que suele tender a deformar la realidad de la vida, a reconstruirla, casi como ciertos juguetes de los niños reconstruyen árboles, hombres, el cielo . . . con piezas sueltas debidamente recortadas.

Heidegger, otro gran filósofo contemporáneo, sigue la misma dirección general que Husserl y Dilthey; y nos propondrá como plan general de filosofar el levantar las cosas a nosotros mismos de su estado vulgar, cotidiano, al auténtico, sin construir nada, sino simplemente percibir o sentirlo, comprender su sentido.

No seguiremos esta enumeración; nos bastará

con indicar que la filosofía moderna filosofa guiada por el amor a las cosas en sí mismas, y sobre todo por amor a la manifestación inmediata, intacta, sin retoques, de nuestra realidad: la del hombre. El menosprecio por la deducción, por la demostración, por todos los métodos indirectos es una de las características de la filosofía contemporánea.

Hace muchos siglos que desaparecieron aquellos griegos que inventaron la filosofía, pero es fácil caer en cuenta de que el programa general que para la filosofía fijó Platón, el divino, continúa todavía en vigor en sus líneas generales y básicas: el filósofo es amante de *contemplar* —de intuir, de ponerse en presencia inmediata de las cosas, sin intermedios—; el filósofo da la *bienvenida* a todos los seres, se la da mirándolos con cuidado, con finura, penetrando en sus intimidades, en sus esencias, visitando sus museos de propiedades, sin llevarse nada, sin tocar nada, y si se permite tocar algo será en beneficio de un ser que crea ser superior a los demás y tener derechos sobre todos, como acerca del Yo creía Kant. Y lo que aún en nuestros días busca el filósofo en las cosas, sean el yo o lo diverso del yo, es lo que de eterno, inmutable, idéntico tengan, dejando sus acciones, sus peripecias, sus insustancialidades.

Necesidad, universalidad, inmediación: los tres grandes postulados y exigencias que rigen toda filosofía en cualquier época histórica.

B

ESTRUCTURA INTERNA DE LA FILOSOFIA

Si bien es verdad que la filosofía abarca todos los seres y se ocupa de todas las cosas, sin excepción, esto no debe conducirnos a pensar que trate de todos en bloque, sin organización.

Una de las faenas más importantes de la filosofía ha constituido, desde su nacimiento mismo, en ordenar los seres en grandes regiones o dominios, y averiguar las leyes que son propias de cada uno de esos reinos del ser.

Platón señala una especie de hilo de oro que engarza y une sutil y fuertemente todos los seres, desde los materiales, pasando por las ideas, hasta la Idea de Bien, que tal vez es el Dios tal como lo concebía Platón. Tal hilo de oro es la *dialéctica*. La dialéctica une todas las cosas como se une la *imagen con el original*, la copia con el modelo. Las cosas sensibles —el agua, el aire, los hombres, los animales...—, son, dice Platón, sombras, huellas, imágenes e imitaciones de las ideas —de la idea de agua, de la idea de aire, de la idea de hom-

bre... —, y a su vez las ideas son imágenes, imitaciones, semejanzas de la *Idea del Bien, de Dios.* Y así como de la imagen del espejo pasamos fácilmente a ver el original que en él se está reflejando, así —dice Platón— es posible, mediante la dialéctica, ascender de lo sensible a lo inteligible, de lo inteligible a Dios. El universo de los seres se distribuye, pues, según Platón, en mundo sensible, mundo inteligible, Absoluto (Dios). Todos los seres son *escalones* hacia lo Divino, que es único y supera o se levanta por encima de todas las cosas, haciendo como de centro adonde todas convergen, como Sol que a todas ilumina.

Aristóteles ya no dirá que todo converja en Dios, como imágenes hacia su original, sino que señalará una ciencia suprema que unifique todas las demás ciencias. La *filosofía primera,* que más tarde se denominará *Metafísica,* trata de todo ser, de lo común a todos los seres por diversos que sean (véase el artículo sobre Metafísica), de ciertos principios que, como el de identidad, valen para todos, para Dios lo mismo que para el alma, para los números al igual que para las figuras y para lo sensible.

La unidad, por tanto, del universo no la realiza *un ser supremo,* que esté por encima del mundo mismo, sino por *una ciencia suprema,* que se verifica y vale en todos los seres y cosas.

Esta ciencia suprema unificante, que es la Metafísica o filosofía primera, tiene bajo sí, como sirvientes o subordinadas, la *física* que trata de los seres sensibles, vivientes o no, la *psicología* que estudia los vivientes en cuanto vivientes, y sobre todo el alma humana; la *lógica* que estudia las operaciones del alma, como juicio, raciocinio, etc. . .; no hay teología aparte, es decir, un tratado sistemático y especial acerca de Dios, pues Dios sólo interviene como motor del universo, y de él dice solamente Aristóteles que, es pensamiento que se piensa a sí mismo.

El universo presenta la forma de estratificaciones o pisos: el inferior es lo *material,* sobre el que se asienta la *vida vegetativa* (tipo, las plantas), sobre ella se levanta la *vida sensitiva* (animales) y como coronación viene la *vida intelectiva* (razón humana). Estos estratos de realidad se hallan todos dentro de la *esfera* del Universo, que se mueve con el movimiento perfecto, a juicio de los griegos, que es el circular. Dios es quien pone en movimiento tal esfera, estando encargado el oficio de mover las demás esferas, las de los planetas, a otros espíritus inferiores.

La escolástica restablecerá en cierto sentido la estructura platónica del Universo de los seres. Dios personal, y viviente, hará de centro del universo, hacia el que tienen que converger y del que pro-

vienen, todas las cosas. La teología natural ocupará el lugar central; en puesto secundario se hallarán la cosmología o física o *filosofía natural,* que trata de los seres sensibles, movibles, y la *psicología racional,* que trata del alma. La escolástica conservará la metafísica general como ciencia aplicable a todos los seres, Dios o creaturas, pero tendrá buen cuidado de indicar en cada momento cómo Dios cumple tales principios, y cómo los realizan las creaturas, resultando que, en rigor, el único ser que los cumple perfectamente es Dios. Parecidamente, la *lógica* estudiará las leyes del pensamiento, tal como funciona entre los hombres, pero hará una aplicación especial al modo como tiene que funcionar en un ser infinito. De manera que no hay noción común que se predique o aplique igualmente a todos los seres; nada de nociones democráticas, toda noción, al parecer, común —como la de ser, identidad, causa, principio, unidad. . .—, se realizará de manera original y suprema en Dios, y derivada e imperfecta en las creaturas.

Conserva, pues, Dios una primacía real; es efectivamente centro del universo, como en Platón. Volvemos a un ordenamiento esférico del mundo, con Dios en el centro.

La filosofía posterior ha conservado las grandes divisiones de la escolástica: filosofía natural o cosmología, psicología, teología natural o teodicea,

y además una ciencia que abarca todas estas cosas o seres concretos, que es la *ontología* general.

Empero desde que, con Kant, sobre todo, el filosofar es filosofar partiendo del hombre, del *yo* del hombre, de mis medios para conocer las cosas, la filosofía se organiza en otro plan: crítica de la *razón teórica,* o *pura,* que versa sobre los medios de que la razón dispone para *conocer* los seres; crítica de la *razón práctica* o recuento de los medios de que el hombre dispone para ser moral; para solventar los grandes problemas de la libertad e inmortalidad, personal; crítica del *Juicio,* en que se estudia de qué medios dispone el hombre para tratar lo bello, la finalidad. Estética, ética, teoría del conocimiento pasan a ser las partes más importantes de la filosofía.

En todos estos casos se dan siempre dos cosas: *primera,* distribución de *todas* las cosas en ciertos grupos u órdenes; y *segunda,* un principio de unión de todos, principio de unión que puede ser Dios, una ciencia suprema, el Yo con sus facultades de organización del universo.

Otros puntos de vista se han ensayado modernamente para unir todos los seres, por ejemplo: el punto de vista de la Vida o el de la Historia. Pero siempre, para filosofar, será preciso conservar las grandes líneas que fijó Platón: abarcar *todos los* seres (universalidad), unirlos con *un* método o pro-

cedimiento (unidad), y unirlos no por vínculos casuales, perdibles, sino por *necesidad*.

El *alma*, decía Aristóteles *(De Anima,* III, 8; 431 b, 21) *es de alguna manera todas las cosas.* El hombre, por el conocimiento, puede llegar a poseer de alguna manera todas las cosas —conoce lo divino y lo humano, lo físico y lo matemático, lo corporal y lo espiritual. . —; procuremos no quedarnos pobres, teniendo en nosotros mismos el medio y los instrumentos para poseer *todo el universo.*

LOGICA

Dividimos este trabajo orientador en las siguientes partes: I, *Lógica clásica;* II, *Lógica moderna o matemática;* III, *Historia de la Lógica;* IV, *Apéndice.*

I. LOGICA CLASICA

La palabra *Logos,* de donde proviene la nuestra de "lógica", significaba en griego de vez razón, discurso, palabra, proporción.

Cuando digo que "el hombre es racional" o que "dos es un número par", entiendo directa e inmediatamente lo que digo sin caer en cuenta ni siquiera de que hablo en castellano, del tono de voz con que lo digo, si mi voz es buena o mala, de barítono o de tenor; si las palabras que empleo son agudas o graves, tienen tantas o cuantas letras, si las palabras son vibraciones del aire... Todos estos componentes de la palabra desaparecen, no son notados; y lo único que percibo cuando digo que "el hombre es racional" es precisamente, solamente,

la *idea*, el contenido de las palabras. Me sucede con las palabras lo que con la pantalla de cine, que, cuando se proyecta en ella el film, desaparece ella de la vista; no es vista, aunque esté haciendo ver el film, de modo que la desaparición de la pantalla es condición para que en ella se aparezca el film. La pantalla pasa a un segundo plano de visibilidad. Igual sucede con las palabras: cuando se las emplea en su uso normal, no se notan sus componentes; sólo se percibe, mediante ellas, las ideas correspondientes. Las palabras funcionan como cristal transparente; dejan ver, hacen ver, sin ser vistas.

La palabra, el *logos* en cuanto palabra, nos remite a la idea, al logos en cuanto significado, en cuanto idea, en cuanto que nos dice algo. Tenemos ya vinculadas dos significaciones de la palabra *logos*. Por esto la lógica aristotélica —la contenida en los libros clásicos de Aristóteles, *Sobre Interpretación, Categorías, Analíticos primeros y posteriores*, sobre todo—, tratará de los tipos de significaciones de las palabras, de las ideas a que nos remiten, de las ideas principales o categorías que ciertas palabras nos descubren, de ciertas uniones de palabras que nos descubren mejor que otras, las ideas. Y así la forma de *proposición:* "todos los hombres son racionales", en que empleo sujeto, verbo "ser" (son) y predicado, me descubre lo que son realmente los hombres mejor que la forma interrogativa o deprecativa de uniones de palabras como: ¡ojalá todos los hom-

bres fueran racionales!, ¿son todos los hombres racionales?

Retengamos, pues, estas dos características de la lógica clásica:

1) *La lógica clásica estudia las palabras en dirección hacia las ideas, no las palabras por las palabras, pues a este estudio se destinará la gramática, que nos las clasificará en agudas, graves, esdrújulas; artículo, nombre, verbo, predicado; tiempos, personas, números*... Todo este estudio gramatical no entrará, propiamente, en la *lógica,* sino cuando más, en la medida en que nos sirva para el sentido, para la significación de la idea que con las palabras se indique. Se *habla,* pues, para decir *ideas;* y no se habla *lógicamente* cuando se atiende al sonido, al ritmo, a los acentos, a los componentes musicales del lenguaje, al balanceo de la frase, al orden sintáctico.

En lógica clásica la palabra es instrumento y medio para manifestación de las ideas:

2) *En lógica clásica se prefiere aquella unión de palabras que manifieste mejor las ideas. Y tal forma es la de proposición.*

Se puede unir con sentido las palabras en diversas formas; por ejemplo, interrogativa, imperativa, deprecativa: "¿son dos y dos cuatro?", "¡sume usted estas dos cantidades: dos y dos!"; "tenga

usted la bondad de repetir la operación"; pero estas formas de unir palabras no pertenecen a la lógica, porque no determinan nada, no aclaran el contenido de las palabras. ¿Cuántos son dos y dos? —la forma interrogativa no me da la respuesta definitiva, que es la que me interesa. "Haga usted la suma de dos y dos" —otro tipo de frase que tampoco me declara qué es lo que resulta de sumar dos y dos.

Sólo la forma de *proposición* interviene, con derechos propios, en la lógica: "dos y dos son cuatro". Cuando la palabra toma la forma de proposición es cuando, para la lógica clásica, llega al máximo de claridad, al ápice de su uso perfecto, a aquello para la que está hecha la palabra. Porque una interrogación no es estado o término definitivo, sino de paso para la respuesta, que tiene ya forma de proposición: ¿"Cuántos son dos y dos"?, *son cuatro*. Y aquí termina el proceso, y descansa el entendimiento, como en algo definido y definitivo.

Por eso hemos afirmado que sólo la forma de *proposición* entra en la lógica. Las demás formas de unir palabras pertenecerán a otras ramas del saber humano, como retórica, poética, trato social...

Pero no basta con estas dos condiciones para que las palabras se hallen ya en *estado lógico*. Es preciso que la forma de proposición tenga la forma de *definición*.

Si digo, "el hombre es viviente", es claro que la forma de unión de las palabras no es ni interrogativa, ni imperativa, ni deprecativa, ni menos las digo para que se atienda a cómo suenan, sino que empleo la forma de proposición, de aseveración: *el hombre es viviente*. Pero esto es una verdad a medias, porque hay muchas cosas que son vivientes y no son, sin embargo, hombres; así el rosal es viviente y no es hombre, y es viviente el caballo y, con todo, el caballo no es hombre. Solamente si digo "el hombre es animal racional", este conjunto de predicados "animal racional" conviene únicamente al hombre, porque el caballo es animal, pero no es racional; y un espíritu puede ser racional, pero no es animal. Se entiende, pues, por proposición definitoria, o simplemente *definición*, aquella proposición cuyos predicados convengan únicamente al sujeto, de modo que ninguna otra cosa pueda poseerlos. En este caso vale lo que llama la lógica clásica *convertibilidad. Todo hombre es animal racional, y todo animal racional es hombre,* cuando, respecto de predicados que no sean definitorios, no vale la convertibilidad. Si, por ejemplo, es verdad que 2 es par, es falso que todo par sea precisamente el número 2, pues hay otros muchísimos pares que no son 2, como 4, 6, 8... Y si es verdad que todo hombre es viviente, no lo es que todo viviente sea hombre, pues los animales y plantas son vivientes, y no son hombres.

La definición incluye, por tanto, aquellos predicados o aspectos que convienen *únicamente* al sujeto. Es muy difícil hallar la definición de una cosa, pero cuando se ha hallado, se tiene un conjunto de nociones que la distinguen de todas las demás y que nos permiten reconocerla sin lugar a dudas ni confusiones. Es, por ejemplo, definición de la circunferencia la que dan los manuales de geometría: "curva cerrada, plana, cuyos puntos equidistan de uno interior, llamado centro". Y es definición clásica de hombre "animal racional", o bien la de hombre como animal político o ciudadano.

Partiendo de los predicados que convienen únicamente al sujeto, que tienen, pues, igual extensión que él, es posible ordenar los demás por orden de extensión creciente, es decir, porque abarcan mayor número de cosas. Así, es claro que los predicados de *animal racional* sólo convienen a los hombres, pero el predicado de *animal* tiene mayor extensión, pues conviene a hombres y demás animales; el de *viviente* conviene a hombres, animales y plantas; el de *cuerpo* tiene aún mayor extensión, porque se puede decir con verdad de hombres, animales, plantas y minerales; y por fin el predicado de *ser* se puede decir de todas las cosas, sean vivientes o no, materiales o espirituales, números o figuras, ya que todo es ser, todo es algo. A esta disposición de predicados por orden de extensión creciente se llamó antiguamente *árbol de Porfirio*, o árbol de géneros

y especies. Y sucede en él que, conforme un predicado tiene mayor *extensión*, tiene menor *comprensión* o contenido. Así el predicado de *ser* tiene máxima extensión, pues se dice todo; pero tiene mínima comprensión, porque sólo expresa que la cosa es algo, pero no qué es. En cambio, el predicado "hombre" tiene mucha comprensión, porque incluye un conjunto bien definido de notas —las de "animal racional"—, pero por esto mismo tiene menos extensión que el predicado "ser", ya que son pocas las cosas que son hombre, si las comparamos con el número infinito de las que son seres.

Aristóteles señaló varias condiciones para que una definición sea correcta, pero la más sencilla de comprender es la expresada por la propiedad de convertibilidad, que hemos hallado en el caso de la definición de hombre, pues valen simultáneamente: *todo* hombre es animal racional, y *todo animal* racional es hombre.

La lógica se ocupa, pues, no sólo con proposiciones, sino con proposiciones que definan, con definiciones, y señala las reglas para obtenerlas.

3) *La lógica clásica da preferencia a la definición.*

De la definición se dice que expresa o descubre la *esencia* de las cosas. Así cuando preguntamos "qué es" el hombre, respondemos con su

definición: el hombre *es* animal racional. La definición dice, pues, lo que la cosa *es*.

Cuando decimos que el hombre es animal racional decimos: a) Lo que *es* en sí mismo, inmediatamente, sin intermedios; b) Lo que *no es,* pues el hombre *no es* sólo animal, ni *tampoco* es sólo racional; es decir, la definición separa y distingue una cosa de todas las demás; c) De modo que si tomamos o nos presentan un predicado podemos poner la disyunción: "es o no es". Si, por ejemplo, nos dan el predicado "animal" podemos decir: el hombre *es* animal o el hombre *no es* animal, sin término medio. Una cosa definida tiene fuerza para excluir lo que no le pertenece.

Por esto se dice, en general, en lógica que valen o rigen tres principios: de identidad, de contradicción, de exclusión de tercero.

Toda cosa es lo que es (el hombre es animal racional, ni más ni menos; el dos tiene dos unidades ni más ni menos). Principio de identidad, que a veces se escribe: A es A. *Toda cosa no puede ser simultáneamente lo que es y además otra cosa,* o con su fórmula clásica, es *imposible que simultáneamente o bajo el mismo aspecto, a una cosa le convenga y no le convenga el mismo predicado.* Principio de contradicción. Así es imposible que el mismo hombre en el mismo momento sea blanco y no sea blanco, que el dos sea y no sea par. El prin-

cipio de contradicción indica, pues, la virtud o poder que tiene una cosa de rechazar todo lo que ella no es. Por fin, respecto de cada cosa se puede plantear la disyunción: "tal cosa es tal predicado o no lo es", todo hombre es o no es animal, todo número es par o no lo es; y no hay manera de que el hombre sea algo que se halle entre animal y no animal, y no puede haber un intermedio entre par y no par, de modo que el número pueda hallarse entre par y no par.

Vale, pues, respecto de cada cosa, el *principio de disyunción: respecto de una misma cosa no hay término medio entre la afirmación y la negación.*

Con la frase de Shakespeare: *to be or not to be*, ser o no ser.

Estos tres principios pasaban en la lógica clásica como fundamentales. Y es claro que una definición los cumple de manera perfecta, porque una definición dice ni más ni menos que lo que la cosa definida es (principio de identidad); la definición separa y distingue la cosa de lo que ella no es (principio de contradicción); y de los miembros de la disyunción: "¿es o no es tal cosa tal predicado?", la definición toma una parte de la disyunción y deja la otra. Así en la disyunción: ser o no ser animal, la definición de hombre toma resueltamente la parte: "ser animal".

4) *La lógica clásica admite como principios supremos los de identidad, contradicción, disyunción.*

Y es un descubrimiento admirable, si lo pensamos un poco, el que existan principios que valgan de cualquier cosa, de todas ellas. Parece a primera vista que, así como cada cosa es lo que es ella, ni más ni menos —así el hombre es animal racional, el dos es número primo par...—, no debería haber más que principios propios para cada cosa, y no principios comunes a todas.

No hay por ahí algo que sea sólo animal, ni sólo par, ni sólo ser..., sino o animales racionales, o animales irracionales, ó 2, 4, 6..., es decir: especies últimas, dicho con términos clásicos, cosas perfectamente bien definidas, cada una en su orden. Con todo, es un hecho básico de la lógica clásica haber descubierto la existencia de principios generales que valen para todos los seres, por diversos que sean, cual vestidos ideales que a todos vienen bien, sean Dios o creaturas, cuerpos, como espíritus.

Pero si la lógica redujera sus actividades a dar de cada cosa su definición, llegaríamos a una especie de universo de cosas sueltas, cada una definida en sí misma, separada de las demás, algo así como estrellas solitarias, en cielo común.

La lógica clásica descubrió también que hay maneras de unir una cosa con otras mediante predicados o aspectos *comunes*. Y estos tipos de unión

se denominaron, ya por Aristóteles, *silogismos;* palabra que viene de dos: de *syn,* y *logismos,* que quiere decir *razones comunes,* razones en común.

Por ejemplo: si decimos "todos los hombres son racionales", "todos los americanos son hombres", *luego* "todos los americanos son racionales", hacemos un silogismo. Pero es preciso notar lo que hemos hecho: entre "americano" y "racional" no comienza por parecer haya conexión inmediata; pero se da un término medio en que coinciden, en el de *hombre,* y por este término medio se unirán los extremos. A través del término medio: "hombre", pasamos de americano a racional, y mediante tal término medio vemos que americano posee el predicado de racional. En el silogismo aristotélico entran dos extremos y un término medio, en total tres términos. Y estudia Aristóteles qué combinaciones de proposiciones dan silogismos verdaderos, o válidos. La teoría general es complicada e inútil modernamente, pues se han descubierto procedimientos puramente calculatorios para decidir estas cuestiones, largas y complicadas en la lógica clásica.

Es silogismo, pues, una *identidad mediata,* que se descubre poniendo un término medio conveniente. Hemos visto que, entre todos los tipos de oraciones, la lógica descarta las formas de oración imperativa, deprecativa, interrogativa..., y se reduce únicamente a la forma de proposición, de *aserción.*

¿Qué propiedad característica tiene la *aserción*, por la cual merece las preferencias de la lógica? *Toda proposición es o verdadera o falsa.* La proposición "dos y dos son cuatro" es verdadera; la proposición "dos y dos son cinco" es falsa. Y acontece que toda proposición tiene *una de las dos* propiedades: es verdadera o falsa; no cabe término medio, y no puede ser de vez verdadera y falsa.

Y *verdad* significa conformidad entre lo que dice la proposición y lo que las cosas son en sí mismas. La proposición "dos y dos son cuatro" es verdadera, porque lo que decimos en ella, a saber: que "dos y dos son cuatro" consuena o concuerda con lo que rige entre dos, dos y cuatro. Por el contrario, cuando uno dice: "dos y dos son cinco", y se pone uno a verificar esta afirmación suya, o se pone a contar, hallará que su sentencia es falsa, porque las cosas mismas le obligarán a notar que dos y dos dan cuatro, ni más ni menos.

Valen, pues, los tres principios lógicos anteriormente dichos; toda proposición verdadera es siempre verdadera, permanece idéntica consigo misma, sin cambiar de verdadera a falsa; y toda proposición falsa es siempre falsa; permanece falsa siempre, sin cambiar de falsa a verdadera (principio de identidad); toda proposición no puede ser de vez verdadera y falsa (principio de contradicción);

y toda proposición es verdadera o falsa (principio de disyunción).

No pertenecen a la lógica los criterios para discernir, respecto de cada proposición concreta, si efectivamente es verdadera o falsa. Y así, sólo por la aritmética sabemos que la proposición "dos y dos son cuatro" es verdadera, y sólo la aritmética nos puede decir que la proposición "cinco por cinco es veintiséis" es falsa. Y parecidamente, el saber que la proposición: "el plomo es más ligero que el agua", es falsa, sólo nos lo puede decir la física.

La lógica únicamente nos dice: toda proposición, sea lo que fuere, es verdadera o falsa, y no puede ser de vez verdadera y falsa. El contenido, el significado concreto de una proposición no interesa a la lógica, pues pertenece a las ciencias especiales que traten del objeto sobre que habla la proposición.

La lógica ha descubierto que se da una operación por la cual se pasa de una proposición verdadera a una falsa, y al revés. Tal operación es la *negación*. De la proposición verdadera "dos y dos son cuatro" pasaré a una falsa, si digo "dos y dos *no* son cuatro". Y de la proposición falsa "dos y dos no son cuatro" pasaré a la verdadera si digo "niego que dos y dos no sean cuatro". O como dice la fórmula clásica: "dos negaciones afirman". "No —no es sí".

Hay otro conjunto de relaciones o aspectos que pertenecen a la lógica, pues cumplen el criterio de pertenencia a ella, que ahora podemos ya enunciar:

5) *La lógica estudia todas aquellas propiedades de las proposiciones que son independientes del significado o contenido especial de las proposiciones empleadas.*

Así acabamos de ver que toda proposición, sea lo que fuere, y hable de lo que hablare, es verdadera o falsa, y no puede ser de vez verdadera y falsa; que de la proposición afirmativa se pasa a la negativa por anteponer "no" al verbo "es" o a la proposición entera, e inversamente; que, sea cual fuere la proposición, dos negaciones dicen lo mismo que la afirmación inicial. Todo esto son leyes lógicas, pues no tengo que mencionar ninguna cosa concreta para que valgan. En cambio, "los cuerpos caen según la misma ley en el vacío", "el plomo pesa más que el aire", son leyes físicas, porque hablan de cosas físicas. Y "dos y dos son cuatro", "todos los pares son divisibles por dos" son leyes matemáticas porque hablan de números.

Parecidamente: las operaciones de universal, particular y singular y las relaciones entre ellas son puramente lógicas. Puedo decir: "todos" los hombres son racionales, "todos" los cuerpos caen con igual aceleración en el vacío, "todos" los pares son

divisibles por dos, etcétera; y notaré que he hecho proposiciones *universales*, pues no digo que los hombres son racionales, sino mucho más, a saber: que *todos*, sin excepción, lo son; y no digo que los cuerpos caen con igual aceleración en el vacío, sino que lo extiendo a *todos* los cuerpos. No siempre esta operación de universalización dará proposiciones verdaderas, como lo son de hecho las dichas; por ejemplo, es falso que "todos" los hombres son europeos, que "todos" los cuerpos pesan lo mismo, etcétera.

Junto con la universal afirmativa se da la universal negativa: por ejemplo, ningún hombre es caballo, ningún hombre es sabio; la primera es universal negativa verdadera, la segunda es universal negativa falsa.

Y notemos ahora una particularidad de estos tipos de proposiciones, que pertenecen a la lógica, porque se pueden aplicar a todos los órdenes. Si es verdad que *todos* los hombres son racionales, se sigue que *cada* hombre en particular tiene que serlo, es decir: se puede concluir de *todos* a *cada uno*, si la proposición universal es verdadera.

Pero si, por ejemplo, es falso que "todos" los hombres son europeos, podremos encontrar cuando menos un caso en que algo sea hombre y no sea europeo.

Que una proposición universal sea falsa quiere decir que, es posible o se da, cuando menos, una excepción.

Si una proposición universal negativa es verdadera, se sigue que no habrá excepción alguna. Si, por ejemplo, es verdad que *ningún* hombre es caballo, podremos concluir que no hallaremos un fulano o mengano que sea caballo. Pero si una proposición universal negativa es falsa, podremos concluir que hay al menos una excepción, o inversamente: la presencia o señalamiento de una sola excepción hace que sean falsas la proposición universal afirmativa o la negativa. Bastaría con que un solo hombre fuera caballo para que no valiese ya "ningún hombre es caballo".

En general una proposición universal, tanto afirmativa como negativa, sobre objetos concretos no será verdadera, porque extendemos demasiado la afirmación o la negación. Pero es más común que las proposiciones concretas sean verdaderas, si considero *algunos* o *alguno*. Por ejemplo: es falso que *todos* los hombres sean sabios, pero es verdad que "algunos hombres son sabios"; es falso que "ningún" hombre es sabio, pero es verdad que "algunos" hombres son sabios.

Y nótese que entre dos proposiciones universales: *todos* los hombres son sabios (afirmativa) y *ningún* hombre es sabio (negativa) cabe un tér-

mino medio: *algunos* hombres son sabios y *algunos* hombres no son sabios. Y por caber entre la universal afirmativa y la universal negativa un término medio, se dice que son *contrarias*.

Empero, entre "el hombre *es* racional" y "el hombre *no es* racional", no cabe término medio, pues de darse término medio habría un hombre que fuera de vez racional e irracional, lo cual es una contradicción. Así que, entre una proposición afirmativa y su negativa no hay término medio; se dice que son *contradictorias*.

Bajo el punto de vista, pues, de la cantidad o extensión, se puede dividir los juicios o proposiciones en a) *Universal afirmativa (todos* los hombres son mortales), b)*Universal negativa (ningún* europeo es americano), c) *Particular afirmativa* (algunos hombres son americanos), d)*Particular negativa* (algunos hombres no son americanos). Y basta un pequeño examen de estos mismos ejemplos para deducir como reglas generales más sencillas, pertenecientes a la lógica: a) la universal afirmativa y la universal negativa, respecto del mismo sujeto y predicado, no pueden ser de vez verdaderas; si una es verdadera la otra será falsa, e inversamente; pero pueden ser de vez falsas; b) se puede concluir de la universal afirmativa a la particular afirmativa; y de la universal negativa a la particular negativa, mas no al revés; y c) pueden ser de vez verdaderas

la particular afirmativa y la particular negativa, porque pueden no referirse a los mismos sujetos (es verdad que algunos hombres no son sabios y que algunos hombres son sabios, pero esos "algunos" son diferentes en ambos casos, por lo cual no hay, en rigor, oposición alguna).

Con esto puede darse fácilmente idea el lector del tipo de leyes lógicas. *Una ley vale para cualquier clase de proposiciones, hablen de lo que hablaren, pues la lógica sólo considera la forma de la proposición, y las relaciones entre tales formas.*

Así una forma lógica pura que puede tomar una proposición es la *forma de afirmación* o *la forma de negación,* y entre afirmación y negación vale la ley dicha: *dos negaciones* afirman, que es ley pura, pues no nos habla ni de cosas físicas ni de hombres, ni de números...; vale para todo.

Otra forma lógica es la *universalización* y *particularización:* todos, algunos; y entre tales formas valen leyes, como las dichas; se puede concluir de *todos* a *algunos*, a *uno*.

La lógica ha clasificado estas *formas puras* y sus *leyes,* que el lector curioso podrá ver en los tratados sistemáticos de esta materia.

Las proposiciones se componen de conceptos. Así la proposición "el hombre es racional" se compone de los conceptos de "hombre" y "racional";

la de "dos y dos son cuatro", se compone de los conceptos de dos, suma, =, cuatro. Pero se notará inmediatamente que los conceptos son siempre algo concreto, especial, bien determinado. Hay conceptos de hombre, de animal, de racional, de dos, de cuatro, de cuerpo...; pero no hay conceptos vacíos; el concepto concibe *algo,* piensa algo, nos dirige a algo.

Aristóteles intentó hacer una clasificación de los tipos de conceptos, clasificación a que dio el nombre de *Categorías.* Y así admitió que todos los conceptos caen bajo la categoría de sustancia, o bajo la de cantidad, cualidad, acción, pasión, relación, etc., pudiéndose dar a todos estos tipos de conceptos las formas lógicas de universal, particular, afirmación, negación... Así "cuerpo viviente" pertenece a la categoría de *sustancia,* mientras que color pertenece a la categoría de *cualidad;* y "mayor" a la categoría de *relación.* Aristóteles establece un orden de predicación: los accidentes se predican o dicen de la sustancia, así color es color *de* un cuerpo, acción es acción *de* un agente, lugar es lugar *de* un cuerpo. Y en la sustancia distingue la sustancia individual —*este* hombre, *este* caballo, *esta* rosa...—, y la sustancia segunda o general: hombre, animal, viviente, que se predican de la sustancia individual o primera; y así decimos que este individuo (Platón, Aristóteles...) es hombre; que este rosal es viviente, que Bucéfalo es caballo.

En cambio, la sustancia primera o individuo ya no se predica de nadie. Así Aristóteles no puede ser predicado de nadie; fuera, naturalmente, de sí mismo; mientras que de un individuo se dicen todos los demás predicados. Tal es la posición privilegiada del individuo.

Por el grado de alejamiento respecto de los individuos se clasifican los conceptos en más o menos universales. Los conceptos específicos, o especies, son los que están en contacto inmediato con los individuos. Así, el concepto de hombre es concepto específico porque se realiza inmediatamente en individuos, que todos tienen igual esencia, pues ninguno de ellos altera la definición de hombre, mientras que el concepto de animal es genérico o género, porque se divide en especies, y éstas afectan intrínsecamente al modo de ser del género, pues de una manera es animal el hombre (es animal racional) y de otra es animal el caballo o el gato.

Pero todas estas divisiones de los conceptos, como se ve fácilmente, caen fuera de la lógica, pues se refieren a objetos concretos, de órdenes especiales.

Lo único que en lógica se puede aún conservar como suyo propio es el concepto de *sujeto* y *predicado.* Toda proposición no se compone, en lógica, de conceptos, sino de conceptos que hacen de *sujeto* y de conceptos que hacen de *predicado*. Así: hom-

bre y racional no tienen que hacer nada en lógica, sino en antropología o filosofía natural; empero, la proposición "el hombre es racional" pertenece, como uno de los ejemplos admisibles, a la lógica, porque "hombre" entra aquí como sujeto a quien se atribuye lo de "racional" como *predicado*.

Sujeto y predicado se unen en lógica por la "cópula", o verbo "es". El hombre *es* racional, dos *es* par . . . ; y "es" indica que el predicado conviene al sujeto, se halla en él. Con la terminología moderna se dice que la partícula "es" es el supremo concepto *relacionante* y funcional, pues su oficio consiste en unir sujeto y predicado, que son los componentes que ante la mente resaltan y los que entendemos directa y propiamente, mientras que *es* hace de unión; por esto apenas si lo notamos.

II. LOGICA MODERNA O MATEMATICA

Vamos a dar una breve idea de cómo está constituida y cómo funciona la lógica matemática moderna, que también tiene los nombres de lógica simbólica y álgebra de la lógica.

a) En esta forma de la lógica se ha llevado hasta el extremo la exigencia lógica de no mentar ni hacer intervenir objetos concretos, pertenecientes a otras ramas del saber humano. Así no se hablará de la proposición "el hombre es racional", sino de

la proposición "p", que será una proposición cualquiera, de manera semejante a como en álgebra no se habla del número 2, 3, 4 . . . , sino del número *a*, que puede ser un número cualquiera, iguales, o no; parecidamente en lógica simbólica o matemática se designan proposiciones cualesquiera por las letras p, q, r.

b) En matemáticas se dispone de ciertas operaciones para unir los números; por ejemplo, la suma, la resta, la multiplicación, la división; y se construyen unas tablas, de sumar y multiplicar, que indican los resultados de aplicar las operaciones dichas a los números. Por ejemplo, respecto de la operación "sumar", la tabla comienza:

1 más 0, igual 1; 1 más 1, igual 2; 1 más 2, igual 3 . . . 2 más 0, igual 2; 2 más 1, igual 3; 2 más 2, igual 4, etc. En cambio, para la tabla de multiplicar, vale 1 por 0, igual 0; 1 por 1, igual 1; 1 por 2, igual 2; 1 por 3, igual 3, etc.; 2 por 0, igual 0; 2 por 1, igual 2; 2 por 2, igual 4; 2 por 3, igual 6, etc.

Pues bien, en lógica matemática se señalan como operaciones básicas las siguientes: unión copulativa, correspondiente a la palabra *y*, v. gr. "el hombre es racional" *y* "el caballo es viviente"; "dos es par" *y* "tres es impar"; la unión alternativa o disyunción, equivalente a la partícula *o*, "todo número es par" *o* "impar"; "todo hombre es blanco"

o bien "negro", *o bien*. . . ; la unión por implicación, designada con la frase corriente de "por tanto", "luego"; todo hombre es racional, luego todo hombre es libre; la unión por equivalencia o igualdad de valor lógico; así son equivalentes "el hombre es animal racional "y" el hombre es animal político", pues, aunque el sentido sea diferente, los mismos sujetos llenan ambos predicados.

Cada operación tiene su signo propio. Así el signo de la unión copulativa es &; el de la unión disyuntiva o alternativa es *v*, el de la implicación es →; el de la negación es —; el de la equivalencia ≡, variando según los sistemas de escritura lógica empleados por los autores.

c) Después de haber establecido las operaciones que podrán realizarse sobre proposiciones, la lógica matemática construye algo así como tablas para cada una: por ejemplo, la tabla de la operación "negativa" se construye de la siguiente manera: toda proposición sólo puede tener dos valores lógicos; el de verdad (signo V) y el de falsedad (signo F); así que la proposición *p*, sea la que fuere, tendrá uno de esos dos valores; empero, por la negación se transforma el valor lógico de la proposición de modo que, si era verdadera, su negación será falsa; y si la proposición era falsa,-su negativa será verdadera y se escribe:

p	$\overline{p}$
V	F
F	V

donde la columna de p, con sus valores V, F, se llama columna de la variable independiente, porque p puede tomar los valores de V y F, y según los que tenga p serán los que tenga $\overline{p}$ o la negación de p; y como los de ésta dependen de los de aquélla se llama a ésta *variable dependiente*, o función lógica, con terminología tomada de las matemáticas.

La tabla de la unión & es la siguiente:

p,q	p & q	Valor total
V,V	V & V	V
V,F	V & F	F
F,V	F & V	F
F,F	F & F	F

en la columna de la variable independiente hemos puesto dos proposiciones, p, q, sean las que fueren, quedando, como álgebra, incluido el caso de que sean la misma proposición; pero, como no sabemos cuáles sean ni nos interesa, ponemos todas las combinaciones posibles: que las dos sean verdaderas

(V, V), que una sea verdadera y la otra falsa (V, F); que la primera sea falsa y la segunda verdadera (F, V), y que las dos sean falsas (F, F); y para cada uno de estos casos, la unión por & dará un valor total que es, respectivamente V, F, F, F, es decir la unión copulativa de dos proposiciones p, q es verdadera en total sólo cuando las dos son simultáneamente verdaderas, en los demás casos el valor total es el de F.

Y así se fijan las tablas características para las demás uniones.

Las leyes lógicas pueden obtenerse de este modo calculatoriamente, sin discursos; y se caracterizan porque dan siempre como valor total V, sea cual fuere el valor de las proposiciones empleadas. Hagamos un ejemplo sencillo que oriente al lector curioso.

El principio de contradicción decía: "es imposible que a una cosa le convenga y no le convenga de vez el mismo predicado", o dicho en forma de proposición: "no se puede simultáneamente afirmar y negar la misma proposición". Ante todo, como en álgebra, planteemos simbólicamente esta aserción, sea p la proposición considerada, sea cual fuere; la afirmación de p se escribe así también, p; la negación de p se escribe $\overline{p}$; el "simultáneamente" se transcribe por la función lógica *y*, y el "no puede", o es imposible, por la negación de *toda* la frase,

extendiendo la raya de la negación a la proposición afirmativa y a la negativa.

Es decir, el principio se escribe ahora

$$\overline{p \,\&\, \overline{p}}$$

Para saber si es siempre verdadero, es decir, si es principio lógico, no hemos de discurrir ni intuir, sino calcular, según las tablas dichas:

p	$\overline{p \,\&\, \overline{p}}$	$\overline{p \,\&\, \overline{p}}$	Valor total	Valor final
V	$\overline{V \,\&\, \overline{V}}$	$\overline{V \,\&\, F}$	$\overline{F}$	V
F	$\overline{F \,\&\, \overline{F}}$	$\overline{F \,\&\, V}$	$\overline{F}$	V

donde hemos distribuido el cálculo paso a paso. Rehaga el lector el cálculo y verá qué secillamente se pueden demostrar las leyes lógicas. No formularemos más, porque basta con un ejemplo para notar cómo procede la lógica matemática moderna.

En lo que hemos explicado se ha empleado nada más proposiciones en general, es decir: pro-

posiciones de las que sólo nos interesa saber si son verdaderas o falsas.

A este cálculo se llama proposicional.

Se puede introducir el cálculo de proposiciones *universales* y *particulares*, dando el cálculo funcional; se puede tratar por semejantes procedimientos calculatorios la *extensión* de una proposición o concepto, cosa que corresponde al cálculo de las clases que sirve de fundamento lógico puro a la teoría matemática de los conjuntos, y además es posible construir un cálculo más general: el de las *relaciones*, del que no hay ni indicios en toda la lógica clásica, v. gr. estudiar las leyes de proposiciones del tipo: "*a* es menor que *b*", "*a* es paralelo con *b*", "*a* es padre de *b* y amigo de *c*", etc.

Y después de los estudios de Russell, Whitehead, de Hilbert y Peano resulta que todas las leyes lógicas, incluyendo los primeros principios de la lógica y todas las formas silogísticas, pueden ser deducidas partiendo de *seis* axiomas con *dos* reglas de derivación.

La potencia inmensa de este instrumento lógico ha quedado demostrada no sólo por su interna coherencia, sino porque con él es posible tal vez conseguir lógicamente todas las matemáticas, de modo que las matemáticas, todos sus conceptos, teoremas..., puedan ser demostrados como si fueran

teoremas lógicos, semejantes al principio de identidad, contradicción, exclusión de tercero

A esta demostración y construcción efectivas han dedicado, por ejemplo, Whitehead y Russell, sus tres grandes volúmenes de *Principia mathematica*, y la corriente de lógica matemática ha tomado grandísimo incremento en los Estados Unidos

III. HISTORIA DE LA LOGICA

Dejando los trabajos que sobre lógica se hicieron en Oriente, la lógica de Occidente ha seguido las siguientes etapas:

1) *Fundación y plan aristotélico*

Aristóteles fue el primero que compuso tratados que merecen ya el nombre de sistemáticos. El conjunto de sus obras dedicadas a lógica recibió el nombre de *Organon*, que quiere decir en griego "instrumento", porque su lógica nos expone los instrumentos para conocer, para definir, dividir, demostrar. Comprende las siguientes obras: *Sobre la Interpretación*, en que se estudia temas como qué es nombre, qué es verbo, qué es afirmación, qué es negación, qué es oposición, etc., algo así como las nociones básicas en lógica. *Categorías* o conceptos básicos, o material a elaborar por la lógica, y entran aquí las diez famosas categorías: sustancia, canti-

dad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, posición y hábito.

Los *Analíticos primeros y posteriores*, en que se trata largamente de la teoría del silogismo, de la demostración y de la ciencia. Con las obras más secundarias de *Tópicos* y *Refutaciones de sofismas*.

Este cuerpo de doctrina regirá, con pequeñas modificaciones, hasta mitad del siglo pasado en que se funda la lógica matemática moderna.

Aristóteles había dado preferencia a la forma apodíctica y asertiva de las proposiciones, que es la forma absoluta de ponerlas. Así prefería las formas "todo hombre es animal", "todos los pares son divisibles por dos. . .". Y en los silogismos no intervenían más que proposiciones de este tipo: "todos los hombres son mortales, es así que los griegos son hombres, luego los griegos son mortales", porque las proposiciones con forma de aserto parece que son o verdaderas o falsas directamente. En cambio, no supo incardinar a la lógica fórmulas como la hipotética: "si hay humo, hay fuego; es así que hay humo, luego hay fuego", "si dos es mayor que uno, tres es mayor que dos; es así que dos es mayor que uno, luego tres es mayor que dos", etc. Los estoicos desenvolvieron, sobre todo, las formas de silogismos modales o hipotéticos, cuya importancia ha sido reconocida por la lógica moderna, pues una de las leyes fundamentales de deducción, ley más

fundamental aún que las silogísticas, es el llamado *Modus ponens*, que se enuncia: "si de A se sigue B, y consta que vale A, podemos afirmar que vale B".

En tiempos de la decadencia de la filosofía escolástica, a partir del siglo XIV, comienza a desarrollarse una gramática lógica pura, como la denomina Husserl, en que se estudian los tipos de palabras, su formación, sus leyes de unión, separándose lo más posible de los conceptos concretos, de la metafísica, que había guiado la lógica desde Aristóteles, y, sobre todo, se había impuesto en tiempos de la escolástica medieval.

Solamente a partir de Leibniz se inicia otro tipo de lógica.

Leibniz entrevé la posibilidad de una lógica que proceda como las matemáticas, calculando, y sin necesidad de apoyarse próxima o remotamente en ejemplos externos. Para ello intenta obtener la tabla íntegra de los conceptos simples, y hallar las reglas de unirlos de modo que resulten de ellos todos los conceptos compuestos o derivados. Pero sus trabajos estaban aún guiados demasiado por sus ideas filosóficas, y no llegó al resultado que intentaba.

Hay que aguardar a los siglos XVIII y XIX sobre todo para que la lógica se constituya deductivamente, con esa seguridad y abstracción de las matemáticas. Y se deben a Boole, Schroeder, Peano,

los primeros trabajos aprovechables y fecundos en esta dirección. Se comenzó a tomar como modelo la estructura de las matemáticas, con el fin de dar a la lógica una semejante en rigor, nitidez, abstracción. Pero la plenitud del desarrollo no se obtiene hasta el siglo presente, y es obra de logistas ingleses como Whitehead, Russell, Ramsey; de alemanes, como Hilbert, Bermann, Carnap, Goedel; de americanos, como Lewis, Pierce, de dinamarqueses como Joergensen, etc.

Y no sólo se ha conseguido libertar la lógica de su sujeción a una filosofía concreta, sobre todo a una metafísica —cosa que pasaba en la filosofía aristotélica y escolástica—, sino libertarla aun de las matemáticas, pues la lógica moderna, lejos de fundarse en las matemáticas, ha demostrado que las matemáticas tienen que fundamentarse en la lógica y que se pueden construir con lógica.

Modernamente se han continuado con éxito las investigaciones gramaticales filosóficas, iniciadas por la escuela de Escoto y por los nominalistas posteriores, constituyéndose una gramática lógica pura, con Husserl, una semántica o ciencia de las significaciones, y una sintaxis lógica pura, con Carnap, en que se estudian los tipos de unión gramatical correcta, fundamental, construyendo, por decirlo así, lenguas perfectas en su estructura misma, sin atender para nada a las significaciones concretas, a aludir a cosas físicas, psíquicas, matemáticas, etc.

1) Solían incluirse en los tratados de lógica clásica consideraciones sobre el *método* o los métodos. Aunque, en rigor, no pertenecen a la lógica tal como se trata modernamente, ni tampoco se hallan en Aristóteles, con todo vamos a indicar algunos de los métodos más importantes.

INDUCCION-DEDUCCION. AXIOMATIZACION

Ante todo se entiende por *método*, según la significación griega de la palabra, lo mismo que *procedimiento*, y suelen ser componentes generales de todo método un conjunto especial de reglas y de puntos de partida, además de un material propio que elaborar con tales reglas, partiendo de ciertos presupuestos o datos.

No existe un método universal para toda clase de objetos, como vamos a ver; de modo que, en rigor, y por este motivo, no pertenece la consideración de los métodos a la lógica.

El método deductivo o de deducción supone un conjunto de principios iniciales y de reglas en virtud de las cuales resultarán teoremas, que no serán, en el caso de método estrictamente deductivo, sino otras maneras de decir o expresar los principios iniciales.

En el método deductivo se procede, pues, o por identidad inmediata de las consecuencias con los

principios, o por identidad mediata. Pero siempre interviene una identidad, o como se dice modernamente una tautología, es decir: en una ciencia constituida deductivamente las consecuencias o teoremas *dicen lo mismo* que los principios, sólo que de otra manera, en fórmulas distintas.

El método deductivo ha llegado a su perfección en el método moderno de la axiomatización de las ciencias. Un sistema de axiomas encierra un conjunto bien determinado, en número y en formulación, de principios o proposiciones iniciales básicas. Por ejemplo, la geometría de Euclides se puede construir deductivamente partiendo de cinco grupos de axiomas, clasificados por Hilbert; la aritmética puede deducirse íntegra, en sus innumerables teoremas, partiendo de ocho grupos de axiomas; la lógica puede constituirse deductivamente con sólo seis axiomas iniciales y dos reglas de deducción.

En general, cada ciencia, cuando se ha conseguido darle estado axiomático, consta de un cierto número finito y bien determinado de axiomas o proposiciones iniciales, y de ellas se deducen todos los demás teoremas o consecuencias, mediante las leyes lógicas, que son las que hacen de reglas de deducción.

No todas las ciencias y órdenes del conocimiento están constituidos deductivamente; y proba-

blemente no todo se puede constituir de esta manera. Están deductivamente constituidas la lógica, la aritmética, la geometría. En ellas rige, por tanto, la identidad mediata o inmediata, pero siempre y sólo la identidad.

En otros campos del conocimiento rige la *inducción* o método inductivo. Vimos anteriormente que es lógicamente permitido pasar de una proposición universal afirmativa a una particular afirmativa, por ejemplo, concluir de que "todos los hombres son racionales" a que "Sócrates es racional", de que "todo par es divisible por dos" a que "cuatro es divisible por dos", etc. Pero ¿es posible hacer el paso inverso; ascender de *un* caso o *varios* a *todos?* ¿Es posible decir, por ejemplo, fulano y mengano son racionales, luego *todos* los hombres son racionales? ¿El calor ha dilatado este cuerpo y estotro, luego el calor dilata *todos* los cuerpos?

Esta cuestión ha sido largamente debatida, y no se puede decir que esté aún resuelta. El método de inducción se emplea sobre todo en ciencias experimentales, empíricas, y sobre objetos materiales, psíquicos, sociológicos, mas no se usa nunca en matemáticas o en lógica, donde todo sucede necesariamente, donde no caben excepciones, y cuando en matemáticas se habla de "inducción", esta palabra tiene un sentido completamente diverso del ordinario.

Quedémonos con la idea general: el método inductivo tiende a justificar, a adivinar y fundamentar el paso de *uno* o *varios* a *todos*. Va, pues, en dirección de particular a universal, cuando en lógica se procede al revés: de universal a particular.

Modernamente se sustituye el principio de inducción por el principio de probabilidad.

ANALISIS-SINTESIS

Análisis significa, según su etimología griega, lo mismo que descomposición de un todo en sus partes; mientras que *síntesis* significa reunión de varias cosas o partes de modo que den un todo. Son, pues, métodos inversos uno del otro.

Cuantas sean las clases de *todos,* otras tantas serán las de *análisis.* Así ese todo que es una silla se analiza y descompone en partes reales e independientes, como patas, asiento, respaldo, esotro todo que es átomo, se analiza o descompone en electrones, protones; esotro todo que es luz blanca se descompone o analiza en los colores simples: rojo, anaranjado... violeta. Se analiza el cuerpo humano cuando por los procedimientos de anatomía se lo divide y corta convenientemente.

No todo análisis es *científico* o conduce al conocimiento de lo que la cosa analizada es. Así quien divida de cualquier manera un cuerpo viviente no hará sino matarlo, pero no llegará a saber de su

anatomía interior. Hay que dividir por las junturas o partes *indicadas* en la cosa misma. Se analiza el concepto de hombre cuando se hallan sus dos conceptos constitutivos, que son los de animal y racional; pero en este caso las partes obtenidas no son separables e independientes, como el brazo y el corazón, sino realmente inseparables, sólo separables en concepto, o en el pensamiento. Y se analiza el número 15 cuando se lo descompone en sus factores simples, en el 3 y el 5; pero en el 15 no hay una división preliminar que mantenga separados tres grupos de a cinco unidades, o cinco grupos de a tres.

La división o *análisis* es, en estos últimos casos, conceptual, ideal; no real.

La síntesis es, de suyo, el procedimiento inverso del análisis; se sintetiza reuniendo de alguna manera componentes o partes que estaban separados. Y esto se puede hacer de muchas maneras. Por ejemplo, quien desde un monte da una mirada panorámica a todo lo que se descubre o entra en sus ojos, *sintetiza* cosas realmente distintas, casas, tierras, árboles, hombres...; pero tal síntesis no es *real*, sino visual, síntesis de paisaje, de panorama, de golpe de vista. En cambio: quien une oxígeno con hidrógeno por los procedimientos que indica la química, obtiene *agua*, que es un todo estable y con propiedades que no tienen el oxígeno e hidrógeno aparte.

De nuevo, no toda síntesis es científica, o conduce a conocimientos científicos. Así, esa síntesis que es la visión panorámica, no tiene valor científico, pues indica solamente lo que el ojo humano puede ver de *vez* desde un punto de vista; en cambio, la síntesis química, por la que surge un compuesto con propiedades, es síntesis científica, porque se verifica según leyes fijas.

En filosofía hay también grandes *síntesis*, y cada sistema genial de filosofía proviene de una síntesis, sólo que en este caso se trata de una idea que permite ver como en panorama ideológico todas las cosas.

No hay que confundir *síntesis* con *deducción*. La deducción es un modo especial de síntesis, pues en ella se unen consecuencias con principios, pero las consecuencias no dicen nada nuevo en el fondo, sino lo mismo que los principios, sólo que de otra manera. En cambio en la síntesis química surge un compuesto con nuevas propiedades que no había inmediatamente en los simples, y en las síntesis filosóficas la unificación se hace por una idea-madre, que permite dar una mirada a todo el universo.

2) No hay que confundir lógica formal con lógica transcendental.

El concepto de lógica transcendental se lo debemos a Kant. No podemos explicar aquí técnica-

mente qué deba entenderse, según Kant, por lógica transcendental. Una comparación bastará para ver en qué consiste.

En el cuerpo humano no se hallan todos los elementos que señala la química moderna; así entran en él el oxígeno, el carbono, el hidrógeno, el azufre, el hierro...; pero no intervienen ni el radio, ni el plomo, ni el litio, ni el neón, ni el berilo ni el oro o la plata... Sólo los elementos que entran en la constitución del cuerpo (C, H, O, N...) son elementos vivientes en él, pero mediante estos pocos elementos, que son los que constituyen la química orgánica, el cuerpo entra en contacto con todos, con el universo. Y así mediante ellos sentimos el peso de la plata, el color del oro, el peso del plomo... Es decir: sólo los elementos químicos incardinados a la vida son intrínsecamente, vivientemente nuestros; los demás no son vivientes con nuestra vida, pero pueden entrar en relaciones y acciones con nosotros mediante o porque nuestra vida está viviéndose en algunos de los elementos químicos.

Pues bien, según Kant, hay un cierto número de objetos lógicos, de ideas, que han pasado a ser como constitutivos de nuestra vida mental; *doce* componen en total esa especie de cuerpos ideales que han pasado a constituir como el cuerpo ideal del alma intelectiva. Son las *doce* funciones o cate-

gorías, distribuidas en cuatro grupos. Las demás ideas y cosas las conoceremos mediante estas doce, al modo que sentimos todos los cuerpos mediante los pocos que forman nuestro cuerpo.

El estudio de estas categorías o ideas encarnadas en el entendimiento constituye la lógica *transcendental*.

En cambio, la lógica formal es la lógica en sí misma, el conjunto de leyes lógicas, formen o no parte de nuestra mente. Todas ellas pueden ser *conocidas*, pero no todas ellas han pasado a *formar parte* de nuestro entendimiento, a ser como órganos suyos vivientes con su vida.

Esta distinción entre lógica formal y transcendental nos encamina ya en dirección hacia la filosofía de la vida. El entendimiento puede conocer todas las leyes lógicas, pero la vida intelectual sólo se ha asimilado y hecho como miembros suyos, vivientes con su misma vida, unas cuantas fórmulas o leyes lógicas.

3) El término de *Logística* suele emplearse modernamente para designar a veces la lógica matemática, simbólica, formal. Pero como tiene además una significación especial dentro de la balística, es preferible emplear las otras designaciones.

ETICA Y MORAL

1. PLANTEAMIENTO MORAL

El rosal está hecho para dar rosas; nadie le exigirá que *deba* dar claveles; y si no da rosas tan perfectas de color y forma como el jardinero desearía, es que el rosal no puede hacer más. Los defectos que hallemos en las rosas podrán corregirse con medios reales y corrientes: podando el rosal, injertándole otro tipo de rosal, regándolo bien, abonando el suelo. El rosal no tiene *deberes* hacia las rosas; produce las que puede. El rosal es *perfecto* con sólo que sea rosal.

Es claro que el número uno es muchísimo más pequeño que el número mil; pero el uno no tiene *deber* alguno de hacerse mil veces mayor; el uno es perfecto teniendo nada más una unidad, la que efectivamente tiene. El uno no tiene deberes. Es lo que es, y eso le basta. El uno es número *perfecto* con la única unidad que tiene.

No hay hombre que crea ser *deber* suyo llegar a poseer tres ojos, conseguir un estómago además

del que tiene, buscar medios para que le nazcan dos orejas más...; el cuerpo del hombre es *perfecto* con lo que efectivamente tiene. Y si por un accidente pierde alguno de sus miembros —si queda, por ejemplo, tuerto o manco—, nadie en su sano juicio cree que sea un *deber* suyo buscar otro ojo u otra mano, sino tiene tal accidente por una desgracia irremediable, independiente de su voluntad.

Las cosas pueden estar completas o incompletas, no faltarles nada o faltarles algún miembro o parte suya; pero, si les falta algo, no tienen el *deber* de corregir tal falta —nadie dirá que una mesa a la que falte una pata tenga el *deber* ella misma de procurarse la pata que le falta—, y si no les falta nada, si están completas, por sí mismas nunca se echarán a perder, no atentarán contra sí misma, así ningún árbol se corta él mismo una rama o se quita las raíces.

Pero el hombre, a diferencia de las demás cosas, no cree ser perfecto con sólo tener completo su cuerpo. Puede un hombre tener ojos en perfecto estado, y puede sentir además la voz del *deber* que le manda emplearlos en bien de los otros hombres, velando por ellos durante la noche, vigilando de guardia durante la guerra, estudiando con un microscopio los microbios de que proceden enfermedades; puede, parecidamente, un hombre tener perfectos los pies, y con todo, creerá todavía ser *deber* suyo hacer encargos penosos por amor a sus padres,

emprender largos caminos para asistir a un enfermo, para defender a la patria.

Notemos, pues, que el hombre, aunque esté *físicamente perfecto* no se tiene por *enteramente* perfecto hasta que cumple con sus deberes. El hombre desea y se propone hacer mucho más de lo que naturalmente es. El hombre moralmente bueno añade a la *perfección física* la *perfección moral*.

Ser bueno es trabajar por perfeccionar nuestra naturaleza, y perfeccionarla con acciones que no son naturales. Así un hombre sano y perfecto de cuerpo puede ser moralmente imperfecto si no cumple el deber de defender a la patria; un hombre con ojos físicamente perfectos puede ser aún moralmente imperfecto o malo si los emplea para espiar las ocasiones de hacer mal al prójimo, para ver si nadie lo ve durante un robo.

Digamos, pues: sólo el hombre no se contenta con estar naturalmente perfecto, tiende a perfeccionarse con una perfección superior y más elevada, que es la *perfección moral*.

I) *Ser moralmente perfecto es un deber del hombre,* que no se cumple con sólo estar físicamente perfecto, íntegro, no faltarle nada del cuerpo, tener los sentidos en estado normal.

La Moral incluye el conjunto de todos los *deberes* del hombre.

Más aún: el hombre tiene más *deberes* cuando está físicamente perfecto, que cuando se halla físicamente imperfecto. Por esto el hombre sano y fuerte tiene más *deberes* que cumplir que el hombre enfermo. El hombre sano tiene el *deber* de servir a la patria en el ejército, de ayudar a los enfermos, de trabajar para alimentar a su familia, mientras que todos estos deberes no los tiene el hombre enfermo.

Juntemos una segunda idea:

II) *El deber de ser perfectos presupone el poder*. Quien puede ser perfecto moralmente, debe serlo; los deberes no obligan cuando uno no puede físicamente. Todo estudiante *debe* llevar bien aprendidas las lecciones, pero no tiene el *deber* de estudiar si está enfermo, si lo están sus padres a los que tiene que ayudar a vivir.

La Moral nos dice en qué circunstancias deja de obligarnos un deber, y en cuáles otras nos obliga. Y se llama *prudente* el que sabe cuándo le obliga un deber y cuándo no.

Mas no basta con esto para que sepamos qué incluye la Moral.

Si un estudiante va a clase porque, de no ir, le dejan sin comer en casa, si un joven hace lo que le mandan por miedo al castigo corporal, a pesar de que ir a clase, obedecer, son cosas buenas en sí

mismas no harán bueno al que las practique por temor, por violencia. También los animales trabajan, pero como lo hacen por fuerza, no son por eso buenos.

III) *Para ser moralmente bueno es preciso que se practiquen cosas buenas, pero además que se practiquen libremente, no por violencia ni a la fuerza.* —La libertad es imprescindible para la moralidad.

Y, sin embargo, no basta para ser bueno el llenar todas las anteriores condiciones; hace falta, además, que uno sea bueno por *virtud*.

Así, no es *buen* estudiante el que sólo un día o de tarde en tarde lleva bien aprendidas las lecciones; ni es *buen* soldado el que de cuando en cuando, una vez durante una guerra, es valiente y obediente a sus jefes; ni es *buen* hijo de familia el que de veinte mandatos de sus padres cumple uno solo, cuando quiere y como quiere; se es *bueno* cuando uno lo es en todas las circunstancias, cuando lo es por *virtud*, habitualmente. La virtud tiene la ventaja de que quien la posee practica fácilmente los actos, se puede confiar en él, es hombre seguro. El soldado virtuoso es continuamente valiente, fiel en todas las ocasiones, disciplinado todos los días, confían en él sus jefes, y practica todo esto con facilidad. El estudiante bueno, que tiene el hábito

o la virtud de estudiar, estudia sin cansarse, con gusto, facilidad y provecho.

Añadamos, pues, una afirmación más a las anteriores:

IV) *Para ser moralmente bueno es preciso que se practiquen cosas buenas, que se las practique libremente, y que se las practique habitualmente, con virtudes.* —Quien haga actos buenos sueltos no tiene la bondad asegurada y firme; los actos sueltos buenos no le hacen a uno bueno de verdad, sino bueno de paso, inseguro, no de fiar.

La Moral ha clasificado las *virtudes* y los *vicios*. Y así son virtudes la *justicia* —dar a cada uno lo suyo—, la *templanza* —saber dominar las pasiones, como el apetito de comer y beber—, la *fortaleza* —ser valiente ante los peligros—, la *lealtad* a los amigos, a la patria, el *respeto* a los superiores, etc.

La sociedad, el orden social, sólo puede fundarse y asegurarse con *virtudes*, no con actos sueltos de los hombres, pues sólo las virtudes dan seguridad y estabilidad. No sería buen juez, bueno para la sociedad, el que fuera justo de tarde en tarde; es buen juez el que lo es siempre y constantemente, en todos los casos que le presente la sociedad. Sólo en un juez *virtuoso* puede confiar la sociedad y sólo un juez virtuoso asegura el orden

social. Parecidamente, sólo soldados valientes con *virtud*, habitualmente, son los que aseguran la libertad de la patria y el triunfo de las causas justas.

Y como el hombre está viviendo y tiene que vivir en sociedad, un hombre particular no será bueno si no practica virtudes sociales.

V) *El hombre moralmente bueno tiene deberes sociales.*

El que sólo cree tener deberes para consigo mismo es un egoista, y es moralmente malo.

La *moral social* ha reunido todos estos deberes sociales y las virtudes con que se practican de manera estable y firme. Y así es un deber moral social la lealtad a la patria, la obediencia al gobierno legítimo, el cumplimiento de las leyes justas, la urbanidad, el respeto . . Pero todo esto hay que practicarlo con *virtudes*, habitualmente, para que la *sociedad* sea leal, justa, ordenada, respetuosa.

Hacer lo que a uno le da la gana es uno de los vicios más perniciosos contra la sociedad, contra la moral social.

A cada virtud se opone un vicio. A la justicia se opone la injusticia; a la lealtad, la deslealtad; a la prudencia, la imprudencia, al respeto, la descortesía . . . Y así como es un deber del hombre practicar las virtudes, es un deber suyo no practicar los vicios.

Las virtudes se consiguen con actos. No se adquiere el hábito bueno de estudiar con sólo llevar una vez la lección bien aprendida, sino llevándola muchos días; y no se es respetuoso hacia los padres, por guardarles el respeto una vez, sino por guardárselo continuamente.

VI) *Las virtudes se adquieren con actos repetidos.*

Y lo mismo sucede con los vicios; un solo acto —de beber, de mentir...—, no hace a uno borracho o mentiroso, pero si repite tales actos llegará a ser vicioso con vicio de borrachera o con vicio de mentira, y entonces mentirá y se emborrachará con facilidad, al menor descuido. Es, pues, peligroso repetir los actos malos; mientras que es beneficioso repetir los actos buenos.

La moral ha clasificado las cosas que son *buenas;* así en el catálogo de lo bueno se hallan las virtudes cardinales de justicia, de fortaleza y templanza; la magnanimidad, la generosidad, la lealtad, la amistad, la urbanidad, el respeto, la obediencia, la piedad, etc. Y ha establecido un orden o jerarquía entre las virtudes. Por ejemplo: es mucho mejor ser generoso que ser exactamente justo; es mejor la amistad que la simple urbanidad en el trato; es mejor el amor al prójimo que el trato correcto. Los deberes para con la patria

son antes que los deberes para con la familia, para con los amigos.

VII) *Las virtudes son mejores que los vicios; y entre las virtudes las hay más excelentes unas que otras; y las más excelentes deben ser practicadas preferentemente, sin descuidar, naturalmente, las inferiores.*

Es claro que es moralmente mejor ser afable que correcto; mejor ser amigo que simplemente afable; pero ¿hay algo que sea mejor que todo? *¿Cuál es el bien mayor?*

Todos los hombres decidimos continuamente, en cada ocasión, esta pregunta, pues preferimos una cosa sobre otras. Por ejemplo: el buen estudiante deja los juegos —que son cosa buena—, por el estudio, cuando llega el momento de aprender las lecciones o de ir a clase; bueno es comer, y es un deber del hombre para consigo mismo, pero el hombre bueno come ni más ni menos que lo que necesita para la salud, que es bien mayor. ¿Habrá, con todo, un bien máximo?

La respuesta clásica que la filosofía ha dado desde los tiempos de los griegos a esta pregunta es la que *la felicidad es el bien mayor*, afirmando, lo que parece claro a todos los hombres, que el hombre anhela, tiende, y sólo se satisface con la felicidad.

¿Qué es lo que entendemos por felicidad?

Todos tenemos una idea más o menos clara de qué sea felicidad y ser felices. Trataremos de aclararla un poco más de lo que el hombre confusamente cree saber acerca de ella.

La felicidad ha de consistir en la posesión de los bienes, de las cosas buenas. No concebimos se pueda ser feliz si uno está sometido a los males, sean de cuerpo —como enfermedad, fealdad...—, o del alma —como mal humor, tristeza...—, sean exteriores —como pobreza, mala fama...—.

Pero no basta para ser feliz no padecer males, es preciso además tener *todos los bienes.* No nos tendríamos por felices o dichosos si sólo poseyéramos los bienes del cuerpo —si uno fuera alto y bien plantado, de bellos ojos, estuviera sano...—; creemos que para ser feliz hay que tener todos los demás bienes: buena fama, entendimiento, instrucción, buenos modales, dignidad, dominio de sí mismo...

Aun así no bastan para la felicidad las dos condiciones dichas. Es preciso para sentirse feliz sentirse *seguramente feliz.* Quien poseyera todos los bienes, pero estuviese amenazado y con temor de perderlos, no se tendría por feliz, sino por más infeliz que quien poseyera un solo bien establemente asegurado. *La felicidad exige, pues, que no*

nos aflija ningún mal, que tengamos todos los bienes, y que tengamos todos los bienes con seguridad, y parecidamente, que estemos asegurados contra todos los males.

Tal es el ideal de felicidad que todos llevamos por dentro, y con él comparamos y nos damos cuenta de si estamos más o menos cerca de la felicidad. Por eso no se siente uno feliz si tiene buena salud y, a pesar de ello, su fama social no es buena. O tiene buena fama, pero sabe que se funda tal buen nombre en apariencias y trucos.

Sin embargo, si bien es cierto que hay que poseer firmemente todos los bienes para sentirse y ser feliz, ¿no habrá algún bien que sea como la causa propia, la fuente de que más propiamente mane la felicidad? Porque no es menester tener todo junto y acumulado para ser dueño de todo. Así quien tuviera mil millones de dólares en billetes de banco no le sería necesario que hubiese comprado ya un automóvil y una hacienda para sentirse rico, pues, aun sin haberlos comprado, sabe muy bien que lo puede comprar cuando quiera. El dinero, una vez poseído, da seguridad de poder comprar lo que desee, dentro de la cantidad de dinero que tenga, y no es menester que de hecho, ya, haya comprado las cosas para sentirse satisfecho. Y es que el dinero, en la estimación y juicio corriente, es un *bien material* máximo y superior

a los bienes materiales externos. Un bien es una casa, y quien tiene dinero se la puede hacer o comprar hecha; un bien es la comida, y quien tiene dinero se la puede comprar; un bien es el vestido, y quien tenga dinero se lo puede hacer a su medida y según la última moda. El dinero ocupa, por tanto, un lugar preeminente entre cierta clase de bienes, y es causa de los demás bienes. Y quien tiene dinero, aunque en un momento dado no tenga otros bienes materiales —como vestido, comida, casa—, sabe que puede llegar a poseerlos cuando quiera.

Pues bien: repito la pregunta, ¿no habrá algún bien tan excelente que valga más que todos los demás y con cuya posesión nos sintamos más felices que con la posesión de los demás, y que sea un bien tal que con su posesión podamos conseguir todos los demás bienes que efectivamente lo sean?

Tal bien excelente y privilegiado sería la raíz propia de nuestra felicidad, y los demás bienes se nos darían como hojas y frutos, como bienes secundarios.

No es unánime la sentencia de los filósofos acerca de este punto. Y las sentencias de los filósofos no son sino expresiones de lo que los hombres sienten, todos o algunos de ellos.

Por ejemplo: para los griegos antiguos, allá por los siglos I a III antes de Cristo, la felicidad

consistía principalmente en la contemplación, en el pensamiento, en el conocimiento perfecto, claro, de todas las ideas, de todos los objetos; y los demás bienes, de cuerpo y alma, eran bienes secundarios, que sólo ayudaban al bien que hacía sentirse feliz y satisfecho al griego, a saber: la sabiduría.

Cuando uno posee lo principal, se siente contento, por más que no tenga por el momento lo secundario. Por esto los sabios antiguos, sobre todo aquellos que se llamaron *estoicos* —desde el siglo III antes de Cristo hasta el siglo III después de Cristo—, se sentían felices con la sabiduría interior, y despreciaban todo lo externo, que la gente suele tener por bienes —como la salud, la comida...—. Es que creían poseer el bien máximo, y por comparación con él todo lo demás le parecía despreciable.

Para el cristiano el bien máximo consiste en la unión con Dios, en la visión de Dios, el infinito, eterno. Y por esto tiene por bienes inferiores y menos dignos del hombre todos los bienes y cosas materiales; y como la posesión de Dios no puede obtenerla en este mundo material, corporal, externo y transitorio, cree que la felicidad se consigue en el otro.

El hombre del Renacimiento, allá por los siglos XIV y XVI después de Cristo, cree que la felicidad consiste en ser perfectamente hombre, ni más ni menos. Y por esto apreciará sobre todo lo demás

ciertas cualidades humanas, como el dominio político, el arte, la literatura, la libertad de pensamiento. Intentará conseguir la felicidad ya en este mundo y con los medios humanos.

En nuestros días todos mantenemos aún el ideal de felicidad: el ideal *general* dicho, a saber: poseer firmemente todos los bienes, excluyendo seguramente todos los males. Pero ¿cuál es el bien que el hombre moderno tiene por máximo, superlativo, supremo, y con cuya posesión se tendría ya por feliz, aunque le faltaran algunos bienes secundarios?

Pongámonos la pregunta de otra manera, para que cada uno se la proponga a sí mismo y se la responda para él. ¿Hemos pensado ante todo qué bien, entre todos los bienes, nos parece ser el supremo, el que más nos contentará poseer? En segundo lugar: ¿hemos comparado con ese bien supremo todos los demás bienes para sentir por qué son inferiores a él?

Por ejemplo: si la ciencia nos parece ser el mayor bien, ¿por qué motivos nos parece tal y por qué razones los demás bienes —como salud, la posesión de riquezas—, nos parecen ser bienes inferiores y menos dignos? En tercer lugar: ¿puesto que todos somos hombres igualmente, hemos pensado que el bien supremo para cada uno tiene que coincidir o ser el mismo que el bien supremo para

los demás? O bien, ¿creemos que cada uno debe tener su idea, su modo de ser feliz, y que es posible que la felicidad de los hombres no sea igual para todos, sino que para unos consista, por ejemplo, en el poder político, para otros en el poder económico, para otros en la ciencia, para otros en la virtud moral?

¿Hemos pensado, por fin, si la felicidad ha de conseguirse dentro de la moralidad, quiero decir: que en la felicidad ha de intervenir no sólo la moral, que uno no puede ser feliz si no es bueno, y más aún: que en la virtud consiste la suprema felicidad, o que: por la virtud se consigue la suprema felicidad y el supremo bien?

No vamos a responder aquí por todos; sino que cada uno ha de hacerse a sí mismo estas cuestiones y respondérselas, pues así llegará a saber cuál es su ideal de felicidad, qué tiene por bien supremo, qué le parecen bienes secundarios. Y la respuesta tiene que dársela recordando el criterio o norma general de la felicidad: *poseer* seguramente, largamente, toda la vida —la de este mundo y la del otro—, todos los *bienes*. Y así como para poseer todos los bienes materiales el medio mejor es poseer dinero, pues con él se compran todos, pudiera ser que para llegar a poseer todos los *bienes* —los de alma y cuerpo, los materiales y espirituales, los de este mundo y los del otro—, hu-

biera un bien especial que los comprase todos, cuyo valor fuera tan grande que nos permitiera llegar a poseer todos los demás. Y a la manera como para llegar a ser rico es preciso imponerse muchos sacrificios, sobre todo al comienzo, pudiera ser también que para llegar a ser feliz, para llegar a poseer aquel bien que nos permita, por su excelencia y poder, comprar todos los demás, tuviéramos que comezar por sacrificar comodidades, apetitos, deseos.

Todo lo que hemos dicho en este primer párrafo pertenece a la *moral*; lo siguiente pertenece propiamente a la *ética*. Inmediatamente diremos en qué se diferencian *moral* y *ética*, tal como modernamente se conciben.

II. ETICA

Todos sabemos reconocer lo que es pan; y decimos que esto es pan blanco, que esto es pan integral; pero si se pregunta a alguien *¿qué es* pan, *de qué* se compone, *cómo* se hace?, no siempre, ni de ordinario, sabrá decirnos *qué es* el pan, y responder a las cuestiones dichas. Y con todo sabe perfectamente distinguir en una tienda lo que es pan, y no se equivoca comprando, en vez de pan, carne. Todos saben también para qué sirve el pan, cómo se lo ha de comer, cuándo está bueno...

Pero todos estos conocimientos *prácticos*, de uso diario, no nos permiten contestar la pregunta

"qué es" el pan, *"de qué"* se compone, *"cómo"* se fabrica. Aunque, es claro, que estas preguntas son previas al conocimiento práctico que del pan tenemos, pues sólo si se sabe de qué se compone el pan, cómo se lo fabrica, será posible que los hombres que lo sepan nos hagan pan, y entonces podremos comprarlo y comerlo.

Parecidamente, en la parte primera hemos visto cosas buenas; hemos encontrado en nosotros deseos de perfección moral; hemos visto que los medios para ser buenos son las virtudes; hemos traído algunos ejemplos de virtudes, como la prudencia, la justicia...; hemos podido comprobar por nosotros mismos que todos tendemos y apetecemos la felicidad, y señalando qué sentimos y cómo nos sentiríamos felices, con qué condiciones... Todas esas consideraciones pertenecen a la *moral,* actitud y comportamiento parecidos al de quien sabe conocer en una tienda lo que es pan, sabe comerlo, sabe cuándo está bueno. La *ética,* rigurosamente considerada, equivale al conocimiento de *qué es* el pan, *de qué* se compone, *cómo* se lo fabrica. Y así estudia la *ética* cuestiones como *qué es* el bien, *qué* es lo que hace que los bienes sean bienes, *qué es* virtud, *qué es* felicidad, *cuál es* el sumo bien..., todo ello en plan *filosófico,* especulativo, como quien sabe *de qué* se hace el pan, pero ni lo hace ni lo come.

Y a la manera como todos los hombres comen pan, se sirven de él para los usos y necesidades de la vida, saben comprarlo y distinguirlo de los demás alimentos, parecidamente también casi todos los hombres saben discernir quién es bueno y malo, cuándo uno mismo o los demás obran bien o mal, saben quién es justo, quién tramposo, quién valiente, quién cobarde...; notan en la propia conciencia cuádo obran bien o mal. Todo lo cual es servirse *prácticamente* de la *ética*, y a este uso práctico se llama *moral*. Y por esto se habla de la moral de un pueblo, de la moral de una persona, de la moral de una acción, de actos morales e inmorales.

La ética es, pues, una parte de la *filosofía;* y se puede ser perfectamente moral, sin saber ética, como se puede comer provechosamente el pan, sin saber de qué y cómo se hace.

Indiquemos algunas perguntas propiamente *éticas*.

Ante todo el término *ética* es de origen griego clásico; y significa de vez *costumbre* y *costumbre* moral. Hay costumbres que de suyo no son ni buenas ni malas, como la de andar, la de escribir a máquina, la de fumar, aunque a veces puedan ser buenas o malas según las circunstancias, como si uno fuma demasiado o gasta en cigarrillos lo que había de reservar para las necesidades de la familia. Mientras que otras costumbres son buenas o

morales, así la costumbre de ser urbano, justo, aplicado. El término *ethos*, de que viene el sustantivo castellano *ética*, lo emplea el gran filósofo griego Aristóteles —el primero que escribió tratados sistemáticos de *ética*—, tanto para signar la *moral* como la *ética*, cual si dijéramos que enseña tanto a comer bien el pan como a saber qué es pan, de qué se compone. Y trata Aristóteles de qué es virtud, qué es el bien supremo, qué es la felicidad..., a la vez que cataloga virtudes, indica cómo deben practicarse. Hace, pues, *ética* y *moral*.

Indiquemos algunos puntos más característicos suyos: hay que practicar las virtudes en *término medio*. Es ya clásica la frase castellana, que procede por tradición de esta sentencia de Aristóteles, y que dice que *la virtud consiste en el medio*. Por ejemplo: entre los extremos de avaricia o tacañería, y despilfarro o manirroto se halla la virtud del ahorro, que evita tanto el extremo de despilfarrar, de malbaratar las cosas sin motivo, como el extremo contrario de no gastar lo debido.

Entre el extremo reprobable de cobardía, y el no menos reprobable de la temeridad se halla la virtud de la valentía, virtud por la que afrontamos los peligros, pero sin caer en temeridad, sin exponernos más de lo debido.

De este modo Aristóteles señala y define cada virtud como término medio entre dos extremos,

enseñándonos de esta manera el modo de practicar las virtudes. Es claro que el verdaderamente virtuoso practica las virtudes de este modo, sin caer en excesos; es hombre, pues, moral. Pero sólo el filósofo, cuando hace *ética* sabe señalar explícitamente y dar la razón de por qué las virtudes tienen que ser practicadas en un término medio, si se quiere que se practiquen virtuosamente.

La moral cristiana añadió al catálogo griego y romano de virtudes: prudencia, justicia, fortaleza, templanza, liberalidad, magnanimidad —todas ellas virtudes *humanas* y *naturales*—, un conjunto de virtudes *sobrenaturales*, como las de fe, esperanza y caridad. Las virtudes naturales se practican sobre objetos humanos y finitos; por ejemplo, la justicia versa sobre acciones humanas, sobre propiedades y derechos humanos; la valentía se ejercita en cosas humanas, como guerras, peligrosas excursiones, guardias; la generosidad dispone de bienes humanos, de alimentos que regala, de vestidos que da a los pobres...

En cambio las virtudes sobrenaturales tienen como objeto a Dios; así por la fe se cree en Dios y en lo que Dios dice, aunque no lo entienda el hombre; por la esperanza se esperan de Dios bienes que el hombre no puede alcanzar, como el de ver y gozar de Dios y vivir para siempre, etc.

Pues bien: el cristianismo admite las virtudes naturales, como los griegos y romanos, pero añade, además, virtudes sobrenaturales que hay que practicar. Amplía, pues, los *deberes*. El cristiano fiel debe practicar más virtudes que el hombre natural.

Dos diferencias notables vamos a señalar entre la moral cristiana y la simplemente natural. La moral *natural* —como la griega, la romana, la del Renacimiento y aun la moderna— establece la norma de practicar las virtudes dentro de lo humano; las virtudes no obligan sino humanamente. El primer deber del hombre es para consigo mismo; por eso hay que practicar las virtudes con moderación, con prudencia, en término medio. La moral cristiana manda practicar las virtudes en grado infinito. Hay que amar a Dios sobre todas las cosas, aun sobre nosotros mismos; por la fe hay que sacrificar hasta la vida propia, si es preciso; por la fe hay que admitir aun lo que el entendimiento no comprende. Hay que amar a Dios lo más que sea posible, sin términos medios; nunca se faltará a la prudencia por mucho que uno ame a Dios. El amor a Dios no existió o no se lo consideró como virtud en la filosofía anterior al cristianismo, y tampoco se lo cuenta entre las virtudes en la filosofía moderna.

Una segunda diferencia es la referente a la *conciencia moral*. *¿Quién manda los deberes?* Para

que la justicia, la lealtad, la urbanidad, la valentía nos obliguen, nos sintamos en el *deber* de practicarlas, ¿es preciso que alguien lo *mande?* Es decir: ¿qué relación existe entre *deber* y *mandamiento?* Si no nos hubiese *mandado* nadie, ni Dios, ni hombre, ni sociedad, ser justos, ¿tendríamos todavía el *deber* de serlo?

La filosofía griega, la romana, la del Renacimiento, la moderna, sobre todo el gran filósofo Kant, afirma que la moral obliga aunque nadie la mande, nos obliga en conciencia y por la conciencia misma; los deberes son respetables por ellos mismos, y quien los cumple se hace respetable ante sí mismo, llegando así a ser *persona,* mientras que el cristianismo afirma que los deberes son *mandamientos* divinos, *órdenes* de Dios; así, como cuenta el Antiguo Testamento, Dios reveló los *diez mandamientos* a Moisés en el monte Sinaí. Y la filosofía moral cristiana discute si las virtudes o cosas buenas son buenas porque Dios las manda (así el gran *filósofo* Escoto, en el siglo XIV), o Dios las manda porque son buenas (así Santo Tomás, el sistematizador de la filosofía cristiana en el siglo XIII). De todos modos, según la ética cristiana, Dios *manda* ciertas cosas, y la obligación moral proviene de Dios; la conciencia para ser buena tiene que ser *obediente.* A este tipo de moral, y a la filosofía que lo defiende con razones, se llama ética *heterónoma,* es decir, ética que recibe la norma de fuera,

de una persona especial. Mientras que la ética que sostiene, como Kant, que la obligación moral proviene de la conciencia misma, que uno mismo es quien ante sí debe responder de sus acciones, se denomina *ética autónoma,* es decir: independiente de personas externas. Para ser bueno sólo hay que obedecer, pues, a la propia conciencia, no a persona alguna.

Pero ¿cuál es la norma a que en este caso debe someterse la conciencia? *Obra de tal manera que tus acciones —a pesar de ser tuyas: de un individuo concreto, particular, mortal, corporal, con tal color, peso, nacionalidad. . .—, puedan servir de norma universal.*

Hacerse cada uno modelo para la humanidad, tal es el imperativo que Kant propone como norma de la conciencia.

Obrar por conciencia, ante la conciencia, según la conciencia de *cada uno*, pero hacerlo de manera que nuestras acciones sean norma para *todos* los hombres, modelos edificantes para la sociedad, ejemplos que legar a la historia entera. Y quien se hace a sí mismo de esta manera modelo para todas las edades, para todos los hombres, tiene especial derecho a la inmortalidad, a una vida eterna.

Tales son los principales aspectos, ideas y tendencias de las morales y éticas más importantes

en la historia de la humanidad, prescindiendo de morales más bajas, como la hedonista, la que vería en el placer la norma y deber supremo del hombre.

Sea nuestra moral, moral de elevación de la dignidad humana.

Modernamente, sobre todo desde el filósofo alemán Scheler, se habla de teoría de los *valores*, como fundamento de la moral. Y otro filósofo alemán contemporáneo, N. Hartmann, ha escrito una amplísima *Etica* fundada en esta teoría.

Para entender un poco de esta nueva tendencia de la ética y de la moral notemos dos ideas.

Primera: si nos encontráramos en el mundo y en la vida con un solo caso en que "dos y dos dieran cinco", en que "sin causa alguna los cuerpos subieran", diríamos, sin lugar a duda, de que no vale la aritmética ordinaria, ni la ley de gravitación. Las leyes matemáticas y las leyes físicas dejan de valer, dejan de ser verdaderas, si se da *un solo* caso en que no se cumplan. Pero si en un momento de época histórica, si durante toda una generación de hombres o durante muchas, si en algunas o muchas o todas las naciones, no se practicara la justicia, sino la injusticia, si de repente no hubiera amigos fieles en este mundo, no por eso dejarían de valer la justicia y la lealtad. Así que el hecho de que no se practiquen las virtudes, no destruye su carácter de normas, su *deber ser*.

La justicia *debe ser,* aunque en un momento no sea, no se la practique; la lealtad *debe ser,* por más que en ciertas épocas o casos no se la realice, no se den acciones leales o personas leales. Inclusive las acciones contrarias —como una injusticia patente, una deslealtad que padecemos—, nos descubren mejor y más impresionantemente la justicia y la lealtad, en su valor, en lo que valen para la vida.

El valor de la justicia, el valor de la lealtad... permanece firme, aunque no se halle quien lo practique, quien le dé realidad; más aún, valen y continúan valiendo y mandándonos, aunque se practique lo contrario. Los valores no caducan jamás, no caen en desuso como las leyes, ni hay modo de derogarlos. Por más que toda la humanidad se obstinara por siglos y siglos en no practicar virtud alguna, no por eso dejarían las virtudes de tener ese *deber ser,* ese alzarse frente a la conciencia con el *¡deber!*

Por estos motivos de habla de *valores en sí,* de valores que valen aunque nadie los practique, y aunque se practiquen los contrarios. Nótese ahora la contraposición con las cosas: si una sola vez "dos y dos fueran cinco", se destruiría para siempre toda la aritmética. Así que las virtudes tienen un *valor* muchísimo más estable que las cosas, que las verdades.

Segunda: otra afirmación de la teoría moderna de los valores consiste en que los valores no nos hacen realmente y permanentemente buenos, sino sólo mientras los practicamos, durante y por los actos que los encarnan Al modo que la inspiración poética no es algo permanente, tanto que en cada momento esté uno inspirado para hacer bellos versos, así sólo se es moralmente bueno (o malo) mientras uno está practicando los actos correspondientes a un valor —haciendo actos de justicia, durante actos de lealtad. . .—; pasados los actos, todo lo que queda, lo que la filosofía moral antigua llamaba hábitos o virtudes, no tiene valor moral. No llega, pues, uno a ser fijamente, definitivamente, bueno o malo, sino sólo por momentos, por actos sueltos.

Terminemos estos puntos resumiendo unas ideas: ser moralmente bueno es tender a ser *perfecto,* con una perfección superior a la natural —a la que nos da el nacimiento, el desarrollo naturales—; tal perfección se consigue con *actos* que engendren *virtudes,* y por los que somos *habitualmente buenos,* buenos con seguridad y facilidad; hay que practicar las virtudes con *libertad,* con espontaneidad, de grado, no por fuerza ni violencia; y hay que ser buenos, al menos ante nuestra *conciencia,* por respeto hacia la ley moral, respeto que nos hará respetables y dignos ante nosotros mismos.

Sólo el hombre moralmente bueno no se desprecia a sí mismo; sólo él se guarda a sí mismo el respeto que él, en cuanto hombre, merece.

ESTETICA

QUE ES LO BELLO Y LA BELLEZA

Todos sabemos poner ejemplos de cosas bellas. Decimos que una puesta de sol es bella, que un paisaje es bello, que una mujer es bella, que es bello un automóvil de última marca, que un cuadro es bello, que una pieza musical es bella, que fulano tiene un alma bella. Pero si nos preguntan, o nos preguntamos a nosotros mismos, *qué es* la belleza, cómo la belleza hace que las cosas sean bellas, es decir: *qué es* lo bello, tal vez no sepamos responder.

Para consuelo nuestro recordemos que desde muy antiguo, ya desde Platón y Aristóteles, allá por los siglos v y IV antes de nuestra era, se preocuparon los filósofos de responder a esta pregunta; y, a pesar de su genio filosófico, no llegaron a una respuesta que pueda considerarse como satisfactoria. Platón, por ejemplo, en un diálogo famoso llamado *Hipias mayor* discutió algunas de las definiciones más aceptables de belleza, sin poder llegar a una definitiva.

Sirviéndonos de ejemplos vamos a exponer los cuatro puntos de vista más importantes que acerca de la cuestión de la belleza se han propuesto a lo largo de los siglos, para así poder entender qué sea la *estética*, en cuanto *ciencia de la belleza y de lo bello*.

1. DEFINICION DE PLATON

Una de las definiciones de la belleza que se han hecho famosas para todos los siglos es la que Platón propone en el *Hipias mayor*: es *bello todo lo que, visto y oído, nos agrade*. San Agustín y Santo Tomás nos conservarán y transmitirán esta definición con la frase famosa: *pulcra sunt quae visa placent; son cosas bellas las que, vistas, nos agradan*, que no es sino lo que Platón discutió largamente en el diálogo dicho.

Para que un bosque nos parezca bello es preciso que lo *veamos*; los demás sentidos no ayudan en este punto para nada. No se percibe la belleza de un bosque oliéndolo, ni tocándolo; sólo la vista puede descubrirnos su belleza. Pero por otra parte no basta que se vea un objeto para que nos parezca y sintamos ese deleite que da lo bello; hay bosques feos, o simplemente desvaídos, ni feos ni bellos, aunque sean perfectamente visibles. No todo lo visible es, pues, sin más ya, bello. Además, no basta con que algo nos agrade para que ya sea bello. Así

nos gusta el pavo bien preparado, y, con todo, nada tiene de bello, en tal estado; y bien deleitoso es un jugo de naranja, y, con todo, difícil sería descubrir belleza alguna en el jugo de naranja.

Por esto, aunque no lo parezca a primera vista, es difícil juntar en una cosa las dos condiciones: que sea visible, y además que nos deleite o agrade en su misma vista, en lo que ante los ojos presenta. Mas cuando un objeto reúna las dos condiciones: ser bien visible y deleitarnos con su vista, diremos que es bello. Lo mismo diríamos respecto del oído. No todo sonido es bello —no lo es un bocinazo de auto, el chirrido de una rueda no engrasada, el ruido de una calle de gran circulación. . .—; y al revés, no todos los deleites del oído, no todo lo que nos deleita oír es sin más bello. Nos gusta oír palabras amables, de cumplimiento, aunque tal vez la voz con que se nos dicen no tenga nada de armoniosa, de bella, de bien sonante. Nos deleita el ruido de las monedas de oro, cuando las contamos; pero si escuchamos con criterio y juicio estético, es decir: escuchando si suenan bellamente, como suena una pieza musical, notaremos que tal ruido de monedas de oro o plata, al contarlas, es deleitable ciertamente, pero no tiene nada de hermoso, de bello.

Una vez más, pues, es difícil juntar en un objeto audible, en los sonidos, el que suenen y el que

su sonido nos deleite. Ordinariamente ambas cosas: sonido y deleite, no acoplarán, no irán juntas, y el objeto será o audible o deleitable, pero no audible y deleitable a la vez, es decir: no será bello.

Comencemos ya por notar diligentemente un punto importantísimo para la teoría estética siguiente: los dos sentidos de oído y vista son sentidos a los que a veces no interesa la *realidad*. El sentido del tacto siente lo real —no sentimos peso, calor, aspereza, si realmente el objeto no tiene tales cualidades reales; nadie se calienta con un fuego pintado, ni siente el peso de una piedra pintada, ni nota la aspereza de un cardo pintado. El tacto es sentido de lo *real*. Parecidamente no sentimos gusto, sino en cosas *reales*, presentes en su misma realidad. Y así nadie siente el sabor de una fruta pintada, ni nota el sabor salado de un mar pintado. Y lo mismo diríamos del olfalto. En cambio: uno puede deleitarse con un paisaje pintado, y se deleita con los sonidos de una orquesta que no son producidos por cosas naturales, sino por instrumentos de construcción humana, y aun se deleita con piezas musicales reproducidas en discos.

Los sentidos más artísticos, los que nos proporcionan de ordinario la belleza, son *sentidos que no están aferrados, agarrados a la realidad, tal como de ordinario se nos presenta.*

Y por su parte un cuadro no deja de ser bello porque lo que nos presenta no sea real. El fuego pintado no quema realmente; el agua pintada no quita realmente la sed, ni nos podemos bañar en ella; el incendio pintado no quema a nadie, por mucho que uno se acerque y lo toque; un bosque pintado no crece, un fruto pintado no sabe a nada ni se lo puede comer. De nuevo, pues, lo bello no tiene que ser real, material, tangible, existente para ser bello. La belleza se asienta sobre todo en lo no real, en lo irreal. Así que cuando decimos de un bosque *real* que es bello, no nos interesamos por su realidad. Por su realidad se interesa el propietario, el leñador, el gobierno; pero no el que lo contempla en su belleza. Prueba de ello es que tanto o más no deleita un bosque pintado.

El sonido de una tempestad real, de un bombardeo real pueden ser bellos, majestuosos, sublimes; pero son demasiados reales para que uno pueda gozarlos estéticamente, porque una tempestad real nos amenaza en nuestra vida o hacienda, y un bombardeo real es capaz de matarnos, nos infunde temor. La demasiada realidad impide el goce de la belleza, aunque supongamos que tal realidad sea bella, sublime, majestuosa. Por esto el arte de la música, los procedimientos para hacer sonidos bellos, tiene que modificar, dosificar, amansar los sonidos reales para que nos resulten bellos, deleitables, sin que nos sintamos amenaza-

dos en nuestra vida y hacienda. Por esto los sonidos bellos son de ordinario producidos por orquestas, por instrumentos fabricados por el hombre; y los sonidos que de ellos salen no nos amenazan ya, no nos infunden temor real, ni peligra nuestra vida, como peligra ante una tempestad real, ante el sonido sublimemente terrorífico de bombardeo.

Los que estuvieron presentes en la explosión de la bomba atómica no pudieron ciertamente gozar de la belleza impresionante y sublime del espectáculo, pues estaban realmente amenazados en sus vidas; el deleite del espectáculo estaba reprimido, si no expulsado, por el temor real e inmediato de los peligros de vida.

En cambio: al ver tal espectáculo en los noticiarios del cine, al oír el ruido de la explosión tal como lo da el aparato del cine, es posible gozar estéticamente, bellamente, del espectáculo, pues uno no se siente amenazado en su realidad, en su vida, por la explosión, y puede contemplar la magnificencia del espectáculo, el impresionante ruido de la bomba.

Concluyamos, pues; los sentidos de la vista y del oído tienen función o actuación preeminente en estética porque no están sujetos a la *realidad*, tal como se nos presenta en la vida ordinaria. Y añadamos que el deleite estético, el deleite por y

ante la belleza, no se interesa por la realidad del objeto, de lo visto, de lo oído.

El deleite estético, el deleite por lo bello, es, como dirá Kant, *desinteresado*, sin preocuparse por la realidad. Parecidamente la realidad de lo bello es de otro orden, más sutil, más fino, que la realidad ordinaria.

La belleza nos eleva, pues, sobre lo real ordinario, brutal.

II. COMPONENTES DE LO BELLO

En las cosas bellas entran, como acabamos de ver, *los sentidos de la vista y del oído*, sobre todo, por ser los más desinteresados, los que prescinden más de la realidad brutal y ordinaria; y entra, además, un *deleite* especial, que no es deleite por lo real, por lo captable y agradable, sino deleite ante una realidad sutil, fina, cribada y purificada por tales sentidos. El deleite producido por la belleza es parecido, en ciertos aspectos, al deleite que se siente al volar en avión, al verse sobre las nubes, lejos de la realidad bruta y sucia de todos los días, estando en el cielo, sobre la tierra, venciendo a los pájaros. El deleite de volar es el deleite de escaparse de lo térreo; igualmente el deleite especial de lo bello consiste en notar que uno se ha escapado de lo real, que vuela entre irrealidades, entre cosas sutilísimas de un mundo nuevo y original, en

que ni el agua moja, ni el fuego quema, ni los animales muerden, ni los rayos matan, ni los montes pesan, ni los hombres son impertinentes. Todo conserva una actitud serena, pura, sutil, ingrávida.

Pero ¿qué es lo que produce tales efectos?

Aristóteles señaló ya algunos de los componentes con que se consigue el efecto de que una cosa sea bella. Y enumera el *orden*, la *simetría*, la *proporción*, la *conmensuración*, la *limitación*.

Un rostro no es bello si no es simétrico, si un ojo es más grande que otro, si, aun siendo iguales, uno está a la altura diferente que el otro: no es bello el rostro si la boca cae más hacia la derecha que hacia la izquierda, sin quedarse en el justo medio: si la cara no es redonda u ovalada, con figura regular; si no hay proporción entre la magnitud de la cara, del tronco, de las piernas y brazos, es decir: si no se ajusta al *canon* o norma de proporción de miembros que es propia del hombre. Un cuadro no puede ser bello si no hay una cierta proporción de color, si hay demasiado negro, tanto que no se vean las figuras, o hay un gris tan diluido que no se reconozcan; no puede ser bella una sinfonía o pieza musical si todos los instrumentos tocan cada uno lo más fuerte que pueda, pues entonces se arma un ruido confuso, una algarabía y revoltijo que no permite reconocer melodía alguna. Y así, en todas las orquestas hay

una debida proporción de instrumentos, porque si, por ejemplo, hubiera demasiados contrabajos o pocos violines primeros, sólo se oiría un ruido sordo, ronco, casi monótono. Y aunque en una orquesta haya de cada clase de instrumentos, violines primeros y segundos, violas..., flautas, clarines..., contrabajos, violoncellos..., trompetas..., timbal..., el número *proporcionado*, es preciso que en cada momento toquen cada uno con la intensidad o fuerza debida, y toquen a *compás* o con medida.

Vemos, pues, que para conseguir el efecto de belleza, para poderse deleitar en lo bello, es preciso que intervengan orden, simetría, proporción, medida.

III. LA BELLEZA Y LA FINALIDAD

La belleza, dice Kant, *es una finalidad sin fin.*

Esta definición de Kant es más sencilla de lo que parece a primera vista. Hay finalidades *con* fin. Cuando uno pone medios para conseguir un fin que se ha propuesto, tenemos el caso de una finalidad con fin. Así quien trabaja en una fábrica toda la semana para que le paguen el sábado, pone un conjunto de medios —desde levantarse a hora conveniente, tomar el autobús, ir a su puesto, hacer lo que le corresponde... —, para que resulte la obra que tiene encomendada, y con ello consigue el fin que se propone él para sí, que es el que le

paguen su salario. Parecidamente: el estudiante se propone en sus estudios y exámenes obtener un fin: terminar una carrera y sacar un grado que le permita obtener un puesto u oficio. Todo son finalidades *con* fin.

Pero en una obra bella, como en un cuadro, puede verse una escena de siembra, mas el sembrador pintado no siembra *para* recoger nada, ni *para* hacer negocio alguno; y pueden verse casas, pero no están hechas *para* que nadie las habite; y pueden verse en cuadro bellos trenes, pero los trenes no van a parte alguna, y los pasajeros pintados no tienen término del viaje. En una obra bella nada está hecho para conseguir ningún fin real. Y con todo hay dentro de toda obra bella una finalidad, un orden. Quien contempla un paisaje pintado bellamente ve que los ríos están en su lugar, los bosques en el suyo, los árboles en el bosque, las yerbas en el suelo, las flores sobre sus troncos, las aves encima de tierra o en el aire, las ramas en su lugar y no en el de las raíces. Digamos, pues, que en una obra bella hay orden, hay finalidad, pero con tal orden y finalidad no se intenta ni se puede conseguir nada, no hay *fin.*

Por este motivo lo bello es totalmente *desinteresado.* Nos aleja de la realidad, de nuestras intenciones secretas, de las apetencias y deseos reales. No se miran los cuadros con secretas intenciones

alimenticias, ni se codicia poseer y habitar en las cosas pintadas. Y cuanto más nos aleje la obra de arte, lo bello, de tales apetitos y deseos reales más bella será.

IV VALORES ESTETICOS

Hablamos del valor de las monedas, del valor del papel moneda, del valor de los muebles e inmuebles, etc. Y todos sabemos que el valor de una moneda depende de su metal y de la proporción en que lo tenga —de que sea de oro y plata, y en qué proporción, cuánto de oro o plata tenga—; y el valor del papel moneda depende del encaje de oro o divisas que tenga el Banco para responder del papel.

Hay también valores estéticos, valores que hacen que valgan los cuadros, no precisamente para venderlos más o menos caros, sino valores de belleza, desinteresados de suyo. Y así son valores estéticos o de belleza la suavidad de color, la ironía, la esbeltez, la grandiosidad, la corrección de líneas, el resalte, la fuerza de expresión, la exactitud del dibujo, la perspectiva, la gravedad... y cada obra de arte tendrá algunos o varios de estos valores, formando una especie de acorde, de armonía, de adaptación.

Estos valores son los que hacen que el cuadro o la pieza musical valgan con valor de belleza.

Y será algo completamente ajeno y secundario a la belleza y valor de una obra de arte el que tenga buen *precio* en el mercado, el que se venda bien.

V. JUICIO ESTETICO

Todos coincidimos sin dificultad ni disputas en que *dos y dos son cuatro;* pero es muy difícil que dos personas coincidan en apreciar como bella la misma cosa. Por esto suele decirse que "no hay que discutir de gustos"; parece como si cada uno tuviera derecho al suyo. Pero si así fuera, no habría *ciencia estética.* Para que haya ciencia es preciso que se den afirmaciones verdaderas que lleven tras sí el asentimiento de *todos,* sin que quepan gustos. La proposición "dos y dos son cuatro" es universalmente admitida, porque se nos impone a todos por su evidencia, con sólo pensarla; por esto puede entrar tal afirmación en la *ciencia* que llamamos aritmética. Mas si en cuestiones de arte y belleza cada uno siente lo que quiere y como quiere, ¿cómo será posible hablar de *ciencia del arte,* de *ciencia de la belleza?*

Para llegar a una uniformidad y cual consentimiento común universal acerca de qué cosas sean bellas, y en qué grado lo sean, hace falta, más que en otros asuntos, la *educación;* y se conseguirá si se toma lo anteriormente dicho —las definiciones de Platón, Aristóteles, Kant, la teoría de los valo-

res—, como normas, reglas, indicaciones que debemos emplear para formar el *juicio estético*. Mas a pesar de todas estas reglas es preciso el *buen gusto*, una especie de ojo *artístico*.

Y la razón es, entre otras, porque así como las obras de arte —un cuadro, una pieza musical, una estatua ... —, no son cosas que nazcan hechas, que sean naturales, sino han de ser hechas e inventadas por los hombres, y sólo los artistas saben hacer tales obras, y las hacen ciertamente con reglas, ante todo por *inspiración*, parecidamente quien pretenda descubrir la belleza de una obra de arte es preciso que tenga una cierta inspiración, posea golpe de vista, descubra de repente la belleza. Y en este punto sólo el ejercicio, el contacto con las obras reconocidas ya como de valor puede educar el juicio artístico.

VI BELLO Y SUBLIME. BELLEZA Y ARTE

Desde Kant se distingue cuidadosamente entre Bello y Sublime. Es bello un cuadro, es sublime una tempestad; es bella una sinfonía de Beethoven, una ópera de Wagner; pero es sublime la explosión de la bomba atómica, un mar en tempestad, un terremoto. Es bello un hombre virtuoso, distinguido, pero tienen belleza moral sublime un mártir, un santo, un héroe. Son bellos ciertos teoremas matemáticos, que se demuestran con elegancia, por

caminos insospechados, breves, sencillos; pero tiene belleza matemática sublime la teoría de Newton por la que sencillamente explica todas las leyes del movimiento del sistema solar; la teoría de Einstein sobre la relatividad es de belleza matemática sublime, pues abarca aún más que la de Newton.

Una cosa propiamente bella lo es dentro de límites finitos, resulta fácilmente abarcable —visible de una mirada—; una cosa es sublime cuando nos da la impresión de infinita, de superarnos, de hacernos notar nuestra limitación, nuestra debilidad.

Se ha distinguido modernamente también entre belleza y arte; entre objetos bellos y objetos artísticos. Una sinfonía de Beethoven parece bella; ciertas obras de Strawinsky parecen más bien obras artísticas; un cuadro de Rembrandt, de Murillo, del Greco, parecen bellos, ciertas obras de Picasso y del cubismo parecen más bien artísticas.

Lo simplemente artístico adopta una disposición original, invento de los hombres, que jamás se hallará en las cosas naturales, ni próxima ni remotamente. Así no hay cosa natural que esté formada por figuras geométricas, por recortes de objetos, como lo están ciertas obras de Picasso o de la escuela cubista; en cambio un cuadro de Diego Rivera, cualquier cuadro clásico de Rafael, de Velázquez, Fra Angélico, presenta objetos *naturales*,

fácilmente recognoscibles, sólo que afinados, idealizados, pulidos.

No es posible extendernos aquí sobre esta cuestión modernamente muy debatida: ¿qué tiene que ver la belleza con el arte? ¿Todo lo bello es artístico, todo lo artístico es bello?

VII ESTETICA COMO CIENCIA

Se atribuye al filósofo alemán Baumgarten (siglo XVIII) el nombre de Estética para designar la ciencia de lo bello. Y por su etimología griega *Estética* quiere decir *saber sentir*, sentido de lo bello.

Kant trató de lo Bello en su *Crítica del Juicio*. Y, desde el punto de vista de la actitud del hombre frente a las obras de arte, el filósofo español Ortega y Gasset ha escrito una obra sutil y deliciosa que se titula *Deshumanización del Arte*.

Pero los temas referentes a la parte científica de la *Estética* rebasan las sencillas nociones a que nos hemos concretado.

METAFISICA

El nombre de "Metafísica", a pesar de ser griego y de aplicarse sobre todo a una obra de Aristóteles que tiene por título *Metafísicos* (libros), no proviene de Aristóteles, ni lo dio él mismo a los estudios que sobre asuntos que ahora llamamos metafísicos hizo personalmente. Sus discípulos los reunieron en una colección, y para designarlos les dieron el nombre de "metafísicos", que quiere decir simplemente "lo que viene después de los libros sobre física".

Esta designación, pues, que al principio fue pura y simplemente disposición de la edición y compilación de ciertas obras, se convirtió poco a poco en una interpretación o explicación del contenido especial de lo que se llama *Metafísica*. La Metafísica, a diferencia de la Física, estudiaría cosas, aspectos, problemas que están *más allá* de lo *físico*. Se tomaba, por tanto, lo físico como punto de partida, algo así como un nivel inferior sobre el que se levantaba la metafísica, y lo metafísico.

Aristóteles dio a ciertas consideraciones que vamos a estudiar el nombre de *filosofía primera;* y éste habría de ser el nombre que sustituyera al de Metafísica, caso de seguir la tradición histórica. Prescindiendo, con todo, de cuestiones de nombres vayamos a la realidad de esta ciencia o tipo de conocimientos.

1. EL TEMA Y OBJETO PROPIO DE LA METAFISICA O FILOSOFIA PRIMERA

La Filosofía primera, dice Aristóteles (*Metafísicos.* G; 1.003 a 21) *considera el ser en cuanto ser y lo que le conviene en cuanto tal.*

Para darnos cuenta de la originalidad extraña del concepto de *ser* hagamos unas pequeñas consideraciones preliminares. Decimos que "Dios es ser", que "el hombre es ser", que "el dos es ser", que "el caballo es ser", que "el lodo es ser", que "el oro es ser"... ¿No es extraño que podamos aplicar el mismo concepto, el mismo predicado a cosas tan diversas y aun infinitamente distantes como Dios y dos, hombre y caballo, lodo y oro...? Parece que el entendimiento habría de aplicar a cada ser lo que le conviene propiamente: a Dios lo divino, al hombre lo humano, al cuerpo lo corporal; pero ¿de qué depende el que a todas las cosas, sean sublimes o humildes, números, figuras y vivientes, podamos aplicar el mismo concepto?

Tomemos nota, por lo pronto, pues es un hecho básico para la metafísica, de que de *todas* las cosas por diversas que sean, aunque disten entre sí infinitamente, podemos predicar o decir el *mismo* concepto, el de *ser*.

a) *El concepto de ser es el más universal de los conceptos.*

Y no sólo es el más universal, el que a todos absolutamente puede aplicarse, sino que se aplica a todos sin distinción, quiero decir, sin tener en cuenta sus distintivos, sus privilegios, su posición preeminente o baja en el orden de la realidad. Y así igual decimos que "Dios es ser", que "el lodo es ser", que "el dos es ser"... El concepto de ser trata a todas las cosas por igual, a todas las confunde en un solo aspecto común.

Pero, si bien es verdad que miradas las cosas desde cada una de ellas, desde sus originalidades y privilegios, puede parecer un inconveniente —y aun una falta de respeto—, el que empleemos para Dios y lodo, para oro y caballo... el *mismo* concepto, sin embargo tiene ventajas para nosotros los hombres. ¿Cuáles son ellas? Sería muy desagradable si no pudiéramos ver los árboles englobados, confundidos en esa forma o aspecto global que es la de bosque, porque indicaría que, para ver los árboles, tendríamos que ponernos *cerca de ellos*,

y además que la vista tendría que ver cada uno, uno a uno. En cambio, el que sin ver cada uno de los árboles, podamos con todo verlos a todos *en bloque*, indica que podemos guardar las distancias, que podemos ver, desde lejos, que además de tener el poder de ver cada árbol en particular, tenemos otro poder: el de verlos a todos en conjunto. Y este aspecto de conjunto no es algo igualmente real que los árboles. Si me acerco para captar y agarrar ese aspecto que es el de *bosque*, lo único que conseguiré será que se me desvanezca el aspecto de bosque, y me quede con los árboles, así en plural, uno a uno. La proximidad a las cosas hace, pues, que se desvanezcan esos aspectos globales, como bosque, nube, ganado... Inversamente, pues, los aspectos globales indican el poder que tiene el hombre de alejarse de las cosas, sin perderlas, con todo, enteramente de vista.

Pues bien: el entendimiento puede alejarse de todos los seres, por sublimes o humildes que sean, y en este alejamiento no los pierde enteramente de vista, sino que los ve como *ser*, ni más ni menos.

Así, pues, como bosque es aspecto global de árboles, ser es aspecto global de todos los seres.

b) *El concepto de ser sirve al entendimiento para mantenerse a distancia de todos los seres, sin perderlos enteramente de vista.*

Pero no terminan aquí las extrañezas del concepto de ser. El concepto de hombre incluye los de animal y racional, el de animal incluye los de viviente y sensibilidad, el de viviente el de cuerpo, etc., el concepto de dos incluye los de primo y par, los de entero, de número, de cantidad... Es decir: todos los conceptos son más o menos compuestos; en cambio el concepto de ser es enteramente *simple*, ya no se puede descomponer en otros, pues de estos otros podríamos todavía decir que son ser, pues, si no lo fueran, serían *nada*. Lo que no es ser, es nada.

Así Dios es ser simplicísimo, y con todo se puede decir de él eso de que es ser: "Dios es ser". Tenemos, pues, un concepto que vale para todos los seres, sean simples, como Dios, o compuestos, como el hombre, pues el concepto de ser es *simplicísimo*.

c) *El concepto de ser es el más simple de todos los conceptos.*

¿Qué excelencias tendrá, pues, nuestro entendimiento por poseer un concepto simplicísimo? Lo simple es lo no analizable o descomponible (véase artículo sobre *Lógica IV* [Apéndice]); así que un entendimiento que disponga y forme un concepto simplicísimo tendrá que ser él mismo simplicísimo, no descomponible, o inmortal.

2) Empero, por más que el concepto de ser sea simplicísimo incluye una cierta composición de *aspectos*. Cuando digo que el hombre se compone de animal y racional es claro que el animal no es un aspecto de racional o racional un mero aspecto de animal, racional y animal son cosas diferentes, aunque pueden ir bien unidas. Pero los aspectos de una cosa son esa misma cosa, sin duplicación. El aspecto de una casa vista desde arriba o desde abajo es diferente, pero la casa es exactamente la misma, y la diversidad de aspectos o perspectivas no divide o descompone la casa realmente, ni es posible separar el aspecto que ofrece una casa vista desde un avión, del aspecto que ofrece vista desde la calle. Esta es, pues, la composición única que admite el concepto de ser: composición de *aspectos*. Se lo puede mirar desde *dos* puntos de vista distintos: desde el punto de vista de la *esencia,* de *qué es* lo que es, y desde el punto de vista de su realidad o *existencia, de que es*. Así el hombre puede ser considerado en su esencia, y diremos que es *animal racional;* pero además puede considerarse si realmente existe o no, si es real o no, y en este caso lo miro desde el punto de vista de la existencia. Es claro que, por existir, la esencia del hombre no cambia en modo alguno: el hombre *real* es perfectamente *hombre,* ni más ni menos. La *esencia* indica, pues, el conjunto de notas distintivas, de características que constituyen un ser especial, con-

junto de notas que, cuando se formulan en forma de proposición, dan su *definición*. La *existencia* indica que la cosa es real, que está fuera de la nada, que está fuera de sus causas, en sí.

a) *El ser se compone de dos aspectos característicos: de esencia y existencia.*

La esencia responde a la pregunta: "¿Qué es" tal cosa?, la existencia responde a la pregunta: "si es o no es"; que es, o que no es.

Considerar un ser concreto o especial —al hombre, al caballo, a Dios, al dos, al oro...—, en cuanto *ser*, es estudiar esos dos aspectos de esencia y existencia.

Hay momentos en que el entendimiento del hombre se interesa por la esencia, por la definición, sin importarle si tal cosa está o no realizada. Y así cuando uno en geometría define la circunferencia, no le importa si *en el mundo real y físico* habrá o no cosas perfectamente circulares o redondas; y otras veces nos interesamos por la *realidad o existencia,* por ejemplo, cuando uno quiere comer le interesa tener los alimentos en su misma realidad, y no le satisface la definición o esencia pura y simple de pera, de carne, de manzana, de agua...

Cuando el entendimiento se interesa nada más por la esencia descubre lo que se llama *verdad* on-

tológica. Tengo delante de mí una mesa cuya tabla superior es rectangular; si dejo de considerar que se trata de una mesa real, hecha de madera de pino, con peso y color, y abstraigo o me quedo con la idea o figura geométrica pura de *rectángulo*, podré definir *qué es* rectángulo, considerar su pura esencia, y entonces provisto el entendimiento de la pura esencia de rectángulo, podrá aplicarla una vez más a la mesa concreta que ante mí tengo y decir: *esta* mesa real es *verdaderamente* rectangular, o imperfectamente rectangular. Es decir: cuando el entendimiento ha obtenido una idea, una esencia, puede servirle de norma para comparar con ella las realidades que se presenten, y formular el juicio: "*esto es verdaderamente redondo*", "*esto es verdaderamente* rectangular", "*esto es verdaderamente* hombre...". *Verdad* significa, por tanto, adecuación o conformidad de las cosas con sus ideas, de la realidad que realiza una esencia con la esencia misma pura, en estado de norma.

La esencia sirve, pues, de fundamento a la verdad. Y como todo ser incluye el aspecto de esencia, podremos decir:

b) *Todo ser es verdadero.*

Cuando digo, pues, "*esto* es verdadero vino", "*esto* es verdaderamente vino", digo que poseo la idea o esencia de vino, y ésta actúa de norma o

término de comparación o medida, con lo que comparo por fin el vino real, el existente que tengo delante.

Pero el ser tiene además el aspecto de *realidad*, de existencia, y de él se deriva otra propiedad del ser, de todo ser. Es la propiedad que desde tiempos de la escolástica se llama *bondad* transcendental.

Cuando digo que la manzana es *buena*, no digo que la definición o idea o esencia de la manzana sea buena, sino que su *realidad* es la que me es buena; y no es buena la definición de hombre, sino es bueno tal hombre o tal otro concretos, reales, existentes. Cuando, pues, una realidad me es conforme, conveniente, adecuada a la mía, a mi realidad, se dice que tal realidad me es *buena* o es *buena*. Y es claro que si me es buena podré proponerme el fin de conseguirla, de apropiármela en su realidad misma.

c) *Todo ser es bueno:* y esta propiedad de todo ser significa, que su realidad, su existencia, que realiza una esencia, puede ser conveniente para otro ser, puede hacer de fin, excitar las apetencias de otro, ser objeto de su voluntad.

No decimos que todo ser sea bueno para todo ser; así las piedras no son buenas para el estómago, ni el veneno para la salud, ni las amebas para la vida vegetativa del hombre, para sus aparatos di-

gestivos. Se dice solamente que todo es bueno, al menos respecto de un *ser* para el que todos pueden ser buenos. El apetito sensitivo, el hambre humana, comienza por no aceptar *todas* las cosas, por esto unas le son buenas y otras malas. Pero es que el hombre no entra para nada en metafísica; en cambio la *voluntad* o apetito racional puede apetecer todas las cosas, sin excepción —divinas y humanas, vivientes o no . . .—, y de una manera u otra todas le son *buenas*. El agua no siempre es buena para el cuerpo, pues es capaz de ahogarlo, pero la voluntad, que es más amplia que el cuerpo, y sus conveniencias, tiene mil modos de hacer que sea buena para el hombre: en molinos, como navegable, para riego, para baño, etc. Hay cosas que son siempre buenas, sin condiciones, por ejemplo, la virtud, la ciencia, y en estos casos la voluntad no necesita transformar las cosas para que le resulten buenas.

Todo ser es, pues, bueno respecto de un apetito suficientemente amplio, generoso, guiado por un entendimiento que descubra las esencias de las cosas.

La escolástica añadió a estos dos predicados, que convienen a todo ser, el de *unidad*.

d) *Todo ser es uno;* en efecto el modo más seguro para aniquilar un ser es descomponerlo o dividirlo, es decir, hacerle perder su unidad; y al revés, la unidad es principio de conservación

de un ser, y cuanto más uno sea consigo mismo y más unidad tengan sus partes, más seguramente será ser. Así los seres simples, que no tienen partes realmente distintas, son más establemente seres que los compuestos de partes realmente distintas, porque la distinción real se presta a separación o disolución del ser.

Y a la *verdad, bondad* y *unidad* se denominaba propiedades o atributos *transcendentales* del ser y de todo ser, porque se embebían o empapaban intrínsecamente en todo ser, y no eran solamente propiedades externas, ni propiedades de algunos seres y no de todos. Es, pues, el sentido de *transcendental*, diverso radicalmente en la escolástica y en Kant.

Pero la metafísica no sólo estudia los atributos dichos, sino otros puntos más.

3) *Modos y tipos de ser.*

La metafísica clasifica también los modos de ser. Y así ha encontrado como modos de ser, los de *posible, real* y *necesario*. Un ser es necesario si existe en virtud de su misma esencia, de modo que implicaría contradicción el que no existiera. Así se considera que Dios es un ser necesario porque la esencia misma de Dios exige que Dios exista y caeríamos en contradicción de suponer que no existiera. La necesidad de que aquí hablamos se refiere

a la cohesión entre *esencia* y *realidad*; sólo, pues, si en un ser la esencia suya exige, por sí misma, la existencia, tal ser será necesario.

Y no hay que confundir la necesidad en cuanto al modo de *ser*, con necesidad del orden esencial, puro y simple. Así es necesario con necesidad de esencia que el hombre sea racional, pero no es necesario con necesidad de *ser* que el hombre exista. Es parecidamente necesario que la circunferencia tenga centro; pero se trata de una necesidad confinada al orden esencial, lo que no garantiza ni hace que la circunferencia exista, mucho menos que exista necesariamente.

La necesidad, en cuanto al modo del *ser*, incluye una relación entre esencia y existencia, tal que la esencia existe en virtud de ella misma.

Real es un modo de ser en que la esencia no exige la existencia, se comporta de manera neutral con ella. Y así la esencia del hombre no exige como una nota o propiedad suya el que el hombre exista; por eso cuando el hombre existe, existe sólo de *hecho*, es solamente *real*, sin llegar a necesario. De ahí que pueda perecer sin contradicción alguna.

Posible es lo que no incluye contradicción en sí mismo, lo que tiene esencia, o conjunto de notas bien trabadas; pero que no es ni real ni necesario. Así la idea de circunferencia es posible, y simple-

mente posible cuando no hay cosa alguna real que la realice.

Es claro que un ser necesario es más ser que un ser simplemente real; y ambos son más ser que algo simplemente posible.

El *orden de los modos de ser es, por tanto, de mayor a menor: ser necesario, ser real o actual, ser posible.*

Otros problemas que con esta ocasión se planteaba la metafísica clásica eran, por ejemplo: ¿todo ser simplemente real tiene que pasar a ser real en virtud de un ser necesario? O dicho al revés ¿todo ser simplemente real, aquel en cuya esencia no entre, como constitutivo, la existencia, es ser creado por el Necesario? ¿Lo posible en cuanto posible tiene que hallarse en la mente divina? O bien, ¿los posibles son como los modelos de las cosas, las esencias en sí mismas, en estado de ideas, como sostenía Platón, sin que tengan que ser *ideas* "de Dios" o de otra persona necesaria?

Otra gran serie de problemas se refería a los *tipos* de ser. O con otra palabra a la clasificación del ser en *categorías*.

Y se ha hecho célebre la catalogación aristotélica en diez categorías o tipos básicos y primarios de ser.

Así la *substancia* es la categoría básica, y designa un ser que es *en sí* y *por sí*. Tales son los vivientes, los cuerpos, como agua, aire... Dios. Los seres que para ser tienen que ser *en otro*, se denominan *accidentes*, definiéndose, según esto, por eso mismo de tener que ser *en otro*. Es claro que *ser en otro* indica su inconsistencia, y a la vez que tienen que ser en otro que sea ya *en sí mismo*. Los accidentes existen y son *en* la substancia, que ya está *en sí misma* y no en otro.

Los accidentes se catalogaban en nueve categorías o tipos: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, posición, hábito. No vamos a tratar aquí de cada uno de ellos, pero parece suficientemente claro que no hay por el mundo algo que sea simplemente cantidad, sino que la cantidad es cantidad *de* un cuerpo, es extensión *de* un cuerpo concreto; ni tampoco parece, o parecía a los antiguos griegos y escolásticos, que hubiera colores separados y en sí, sino que todo color era color *de* un cuerpo determinado, color adherente e inherente; ni parece pueda haber algo así como acciones sueltas, sino que toda acción es *de* un agente, etc.

Los escolásticos trataron de justificar este número de diez, pero sus razones no son convincentes, y probablemente son falsamente llamados accidentes algunas cosas que ellos clasificaron como tales, según parece decirnos la ciencia física moderna.

La substancia podía a su vez subdividirse: por ejemplo en substancia simple y compuesta; substancia finita e infinita (Dios); substancia corporal y espiritual, substancia completa e incompleta. Pero basta con lo dicho para notar en qué dirección se plantea la cuestión de clasificar en tipos los seres.

4) *Causas del ser.*

La metafísica clasificó las causas en cuatro tipos principales: causa *material*, *formal*, *eficiente* y *final*.

Materia o causa material es aquello de que se hace algo, quedando él mismo como constitutivo intrínseco de la cosa que de él se hace. Por ejemplo: el mármol es causa material de la estatua que de él se hace, y el mármol se queda constituyendo la estatua. El cuerpo es causa material del hombre, y se queda constituyéndolo.

La *causa formal* da las características, la definición, el *qué es* una cosa o materia. Y así la forma de la estatua es esa misma configuración o figura que toma el mármol, y es claro que la causa formal es también intrínseca, pues constituye permanentemente las cosas. Así el alma es la causa formal del hombre, pues ella da la racionalidad que es la característica del hombre, y se queda ella misma por sí misma constituyéndolo.

La *causa eficiente* es lo que hace algo, un efecto, pero sin entrar ella misma a formar parte del efecto, sino, por el contrario, distinguiéndose de él. Y así es causa eficiente el fuego, pues produce en los cuerpos cercanos calor, pero el fuego no es el calor producido, que continúa en los cuerpos aunque el fuego se aleje. Y los padres son causa eficiente de los hijos, pero los hijos se distinguen realmente de los padres, de modo que pueden morirse aquéllos sin que perezcan por sólo eso; es extrínseca, es decir: se distingue del efecto producido por ella. Da ser al efecto, y lo da en el sentido de darlo para que el efecto lo tenga independientemente de la causa misma.

La *causa final* es aquello por lo que, en vistas a lo que, se hace algo. Y así en vistas a la salud, como causa final, se hacen ejercicios de gimnasia (medios), se toman medicinas, se abstiene uno de ciertos manjares. Es claro que el fin es causa extrínseca mientras no se haya conseguido, mientras se están aún poniendo los medios, pero puede transformarse en causa intrínseca apenas se haya conseguido. Así mientras uno toma las medicinas, en vistas a la salud, no tiene aún la salud; pero apenas le hayan hecho provecho las medicinas, tendrá la salud como algo suyo, íntimo e intrínseco.

Y respecto de este punto surgían parecidamente un conjunto de cuestiones, que sólo pode-

mos indicar: ¿se da una causa eficiente *suprema?* ¿Cuántas causas formales y materiales hay? ¿Se da parecidamente una causa material, propiamente tal, como se dice que es la materia primera? ¿Se da en cada ser que sea *un* ser, una sola causa formal, una sola forma substancial? ¿Hay un solo fin último absoluto?

La metafísica clásica se dio a estudiar e intentar resolver estas cuestiones que aquí dejamos como incitantes para los posteriores estudios del lector interesado en ello.

II. HISTORIA DE LAS VICISITUDES DE LA METAFISICA A PARTIR DE LA ESCOLASTICA

Toda la historia posterior de la metafísica ha consistido en plantearse, antes de comenzar todos los problemas dichos, la cuestión que se tiene por radical y preliminar: *¿tiene el hombre facultades suficientes para resolver semejantes problemas?*

Porque la metafísica, tal como la hemos expuesto en la forma clásica que le dieron los griegos y escolásticos, incluía constantemente el *infinito.* El concepto de ser habla de *todos* los seres; el entendimiento es capaz de *toda verdad,* la voluntad es capaz de hacer que le sean buenos *todos* los seres; hay una causa eficiente *suprema, infinita,* hay un fin *absoluto, último.*

¿Tenemos, efectivamente, los hombres, *finitos* y todo como somos, medios suficientes para resolver semejantes cuestiones? ¿O no tendrá que quedarse en nosotros la metafísica en intento, ganas, apetencias, problemas? Kant creyó que la metafísica, tomada en esta amplitud, no podía pasar de ser una *aspiración* del entendimiento; y era la metafísica, algo natural al entendimiento humano, sólo como problema, como exigencia, pero no como algo realizable, resolvible.

La *Crítica de la razón pura* de Kant no es sino una crítica de la metafísica clásica.

La metafísica clásica, tal como la hemos expuesto en su forma más amplia y pretenciosa, querría tratar de todo ser: finito o infinito, experimentable o inexperimentable. Y creía disponer de medios para responder en principio a todas las cuestiones propuestas: esencia, existencia, tipo de ser, modo de ser, causas del ser. Kant intentará demostrar que el conocimiento humano no es válido sino dentro de los límites de la experiencia, y que de consiguiente todos los problemas que van más allá son sólo planteamientos y soluciones verbales, no reales.

A partir del presente siglo se han comenzado otra vez a poner en honor y reconocerle derechos de ciencia o cuando menos de conocimiento seguro a la metafísica, sin llegar con todo a admitirla en la amplitud que le atribuía la antigua.

Así el filósofo berlinés N. Hartmann ha escrito los tres grandes tratados de *Fundamentación de la Ontología, Posibilidad y realidad*, y *Estructuras del mundo real*, en que se admite con derechos propios la metafísica, dentro de límites más amplios que los señalados por Kant, y menos que los señalados por la escolástica.

En la obra famosa de Heidegger, *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo), se intenta una nueva fundamentación de la ontología, sobre una base más amplia que la kantiana, haciendo intervenir el sentimiento, ciertos sentimientos con valor descubridor de metafísica, como la angustia, ampliando el horizonte del tiempo. .., pero sin llegar tampoco a reconocer el valor científico que a la metafísica concedió la escolástica.

III. PREONTOLOGIA, ONTOLOGIA ONTICA, ONTOLOGIA FUNDAMENTAL Y METAFISICA

Modernamente la Metafísica general se divide en cinco partes, aún no bien definidas en sus límites y cuestiones especiales:

a) La *Preontología*, a la que correspondería estudiar la ontología en estado natural, es decir: los conceptos y principios de ontología que, antes de toda elaboración científica, se hallan en el entendimiento humano, actuando en la vida ordinaria

y cotidiana. Así Heidegger estudiará en su obra *Ser y Tiempo* la forma que tiene el coinceрto de ser en estado cotidiano, del hombre de todos los días, no preocupado por teorías filosóficas. Corresponden a esta parte de la Metafísica general cuestiones como las concernientes al concepto natural de ser, al significado que damos a *es* en el uso ordinario de las proposiciones: "el hombre *es* libre", "dos y dos *son* cuatro", etc. De qué manera actúan los primeros principios en el funcionamiento espontáneo del entendimiento, por ejemplo: cómo usa el hombre corriente, y todos cuantos nos hallamos en plan de vida práctica, el principio de contradicción, de disyunción...

b) En *Ontología* se estudiaría el concepto *explícito* de ser, su contenido, formación, las propiedades del ser en cuanto tal, como las de verdad y bondad, que hemos indicado; pero todo ello sin hacer referencia a ningún ser especial; ni a Dios ni a sustancia ni a accidentes, ni a números ni a figuras. Y en Ontología se verá hasta qué límite es posible hablar del ser en general, sin tener que hacer intervenir ningún ser concreto.

c) En *Ontica* se estudiaría, por el contrario, cada ser en cuanto tal, es decir, cada *tipo* de ser, procurando no salirse de él, comprenderlo desde dentro, por él mismo. Y así corresponden aquí las cuestiones referentes a las categorías, pues éstas

indican, como vimos, los tipos primarios e irreductibles del ser; y junto con las categorías, en sus diversas clasificaciones, pertenecen a la óntica las *leyes categoriales*, punto al que ha dedicado Hartmann en nuestros días un gran volumen.

d) En *Ontología fundamental* se estudian los límites del conocimiento humano, es decir: ¿qué facultades y qué poder tienen para abordar el estudio del ser en cuanto tal, en total, de todos los tipos? Es la metafísica *crítica*, ampliación del plan kantiano de la *Crítica de la Razón pura*. Y entran aquí las cuestiones llamadas modernamente de límites de racionalidad, es decir, señalamiento de las cosas, seres, objetos que podemos *entender*, pero no llegar a *explicar* científicamente, cosa que el entendimiento tiene que aceptar como *datos*. Hartmann, parecidamente, ha estudiado larga y documentadamente este punto en su obra *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento. La posibilidad de la metafísica*, los límites de esa posibilidad he aquí el tema general de la Ontología fundamental. Y una vez señalados tales límites, si se admite que todavía le quedan al hombre poderes para hacer una metafísica, aunque sea sólo dentro de ellos, tendremos una *metafísica fundamental*, que consistirá fundamentalmente en señalar el ser que nos resulta más cognoscible, el ser que no es dado de manera especial, y partiendo de él ampliar, por los métodos y dentro de los límites señalados,

el conocimiento hacia los demás seres, menos cognoscibles para nosotros, menos inteligibles para los poderes de intelección del hombre. Así, por ejemplo, la escolástica sostenía que el objeto más proporcionado para el entendimiento humano son las esencias de las cosas naturales; partiendo de su conocimiento ascendía por abstracción hacia las esencias matemáticas, y por fin hasta el conocimiento de seres absolutamente inmateriales, Dios inclusive. Admitía, por tanto, un ser que *para nosotros* nos resulta máximamente comprensible, pero admitía también que la ampliación, aun partiendo de tal base, podía ir hacia lo infinito. Kant señala también un dominio de cosas máximamente cognoscibles por el hombre, a saber: las experimentables, pero no admite que, con valor científico, se pueda ir más allá de los límites de la experiencia.

Todos estos problemas pertenecen a la metafísica fundamental.

d) Por fin pertenecen a la *metafísica estrictamente tal* los problemas que superan a la experiencia, que van más allá de la esencia y realidad dada del hombre. Por ejemplo, los problemas de Dios, de la inmortalidad del alma, de la libertad; en general todos aquellos problemas que incluyen el *infinito*. Así Dios, de existir, tiene que ser absolutamente infinito en todos sus atributos; la inmortalidad del alma es su infinidad de existencia,

después de la duración finita de esta vida; la libertad es la infinidad en la liberación de todo determinismo.

Las cinco ramas de la *Metafísica general* quedan así delineadas en sus límites, y todas las cuestiones clásicas y otras más surgidas en nuestros tiempos, tienen dentro de tal encasillado su lugar propio.

TEOLOGIA

I. CONTENIDO GENERAL Y PLAN DE LA TEOLOGIA

Por su etimología significa *Teología* lo mismo que "tratado sobre Dios", y más correctamente aún, razones y explicaciones racionales que sobre Dios y lo divino da la razón humana.

Empero, esta interpretación del sentido de *Teología* se presta a un error capital. Hablamos también de biología, o tratado y razones sobre la vida; de psicología, o razones sobre el alma; de ontología, o razones acerca del ser... Parece, pues, como si la teología tuviera estructura semejante a las ciencias profanas dichas.

Expliquemos, ante todo, la distinción entre teología, por una parte, y las demás ciencias humanas y profanas, es decir: no religiosas.

La filosofía en todas sus partes: lógica, ontología, metafísica, psicología, filosofía natural o cosmología, ética... al igual que las demás ciencias: matemáticas, física, biología... tienen como carac-

terísticas estar construidas en plan simplemente racional, deductivo o cuando menos tienden a dar forma de exposición razonada, argumentada, de los contenidos de cada una.

La teología, sobre todo la cristiana que es el máximo ejemplo en este orden, está montada en otro plan: presupone un *drama real* por base, un conjunto de acontecimientos natural y racionalmente imprevisibles, que nos han sido dados a conocer por *revelación*, es decir: por una manifestación espontánea, gratuita de Dios, de manera que por razón natural nunca hubiéramos llegado a conocerlos. Y sobre este drama real y revelado la razón podrá hacer la faena secundaria de mostrarnos su racionalidad, de hacerlos aceptables dentro de ciertos límites a la razón natural, quedando, sin embargo, un halo de misterio, materia para la fe.

Los principios, pongo por caso, de la geometría son naturalmente cognoscibles por la razón humana; y una vez descubiertos y formulados por las solas fuerzas de la razón, podemos construir toda la ciencia geométrica, todos sus teoremas, por deducción, por medios puramente lógicos.

Empero, la *teología* parte de principios que superan a la razón, parte de misterios revelados, naturalmente, incognoscibles para la razón. Y de tales principios no puede hacer el mismo uso que de los principios de la geometría, o de la aritmé-

tica. En los axiomas o principios de la geometría no hay oscuridad alguna, no hay misterio: son claros y evidentes a la razón, son objeto proporcionado a su virtud o potencia de conocimiento. Por esto no tiene sentido decir que los principios de la geometría, o de otra ciencia, sean *misterios*, tengan que sernos dados a conocer por *revelación*. Cada hombre, con el uso natural de su razón, puede descubrirlos; el que se den maestros y libros que nos enseñen geometría es un hecho puramente circunstancial, porque los primeros geómetras, y aun los que en nuestros días trabajan sobre tales materias, encontraron *por sí mismos* las bases de tales ciencias.

Ninguna ciencia necesita revelación, ni tiene como principios misterios, cosas que superen la capacidad del hombre y en que siempre quede un margen de oscuridad.

En ninguna ciencia, estrictamente dicha, interviene la autoridad de una persona. No aceptamos el postulado de Euclides porque lo dijera Euclides, ni adoptamos los principios de la mecánica porque los dijera Newton, ni los de la relatividad, porque los haya afirmado el genio de Einstein, sino que a todos: Einstein, Newton, Euclides, les pedimos las *razones*. Pero en teología los principios nos vienen por revelación, por autoridad divina. Así es un principio de teología que en Dios hay Tres Per-

sonas, cosa que jamás hubiera sabido el hombre por razón natural, pues ésta dicta que no hay sino un solo Dios. La teología nos dirá que hay en Dios tres personas y una esencia. Y con este dato revelado, de que hay en Dios Trinidad, trabajará la teología un tratado que se llama *Sobre la Trinidad;* pero los principios de que parta en él serán esa misma revelación de Dios, quien ha dicho que es El tres Personas. La teología hará comprensible, aceptable, razonable tal misterio, mas sin poder entenderlo tan perfectamente como un axioma aritmético; siempre quedará un margen de misterio, de dato revelado.

Y parecidamente: otro dato revelado es que Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios, o encarnación de la segunda persona de la Trinidad; cosa que tampoco es naturalmente cognoscible; sólo se sabe porque Dios lo ha revelado. Y de este dato, naturalmente incomprensible, partirá otro tratado de la Teología que se llama *De Verbo encarnado.*

La razón, la evidencia, ocupan el lugar central en las ciencias humanas, naturales; la fe y sus *datos,* son el punto de partida original de la Teología.

Y es que la fe y por tanto la teología, son conocimientos que se basan en un trato inmediato entre *personas.* El axioma aritmético general "el orden de sumandos no altera la suma" no dice re-

lación alguna a personas, ni expresa la intimidad de nadie; pero la fe revela precisamente y sobre todo intimidades de personas y nada menos que intimidades de Dios: que es Tres Personas, que la Segunda se encarnó, que nos ha dado la Gracia... Todos los principios de teología son, en rigor, datos revelados de su vida, de su voluntad libérrima; que nosotros jamás pudiéramos llegar a adivinar y menos aún a comprender.

Aunque, pues, por la estructura del nombre de "teología" parezca asemejarse a "cosmología", "psicología", "biología", "ontología", etc., con todo la estructura es diversa: la Teología parte de la fe, de la *revelación* espontánea de Dios, de la manifestación de intimidades divinas que la razón natural nunca hubiera llegado a adivinar, parte de *misterios*, que nunca podrá llegar a explicar íntegramente con sola razón. Y la faena que queda como peculiar de la teología consistirá, una vez admitidos por fe, por aceptación de la palabra divina revelada, en hacer razonables tales misterios, sacar consecuencias, aplicarlos, pero sin poder llegar a una constitución científica perfecta, semejante a la de la geometría, aritmética, física, ontología...

II. DRAMA TEOLOGICO Y CIENCIA TEOLOGICA

¿Cuáles son, pues, los datos básicos, las revelaciones que hacen de punto de partida de la Teo-

logía? No vamos a enumerarlos todos, sino a dar una idea general de algunos de ellos por contraposición a la filosofía corriente.

Para toda mentalidad anterior al cristianismo, Dios o era un plural, era Dioses, realmente distintos uno de otro —así para la mentalidad corriente y popular, griega y romana—, o bien una sola realidad, pero no le competía el atributo de vida, que se tenía por algo del orden inferior. Así Platón atribuyó a Dios, como constitutivos, el ser Idea de Bien, mas no vida; y Aristóteles, el ser pensamiento que se piensa a sí mismo, pero el pensamiento estaba para Aristóteles en otro orden que la vida. En cambio: el Nuevo Testamento afirma explícitamente que Dios es *Vida* (Cf. S. Juan, *Evangelio*, capítulo I), y es, además, viviente con triple vida personal: Padre, Hijo, Espíritu Santo.

Y aquí se insertaba otra originalidad imprevisible para toda la filosofía clásica: Dios es uno en esencia, pero trino en Personas, de manera que las tres Personas son realmente distintas entre sí, y no diversos nombres de una sola realidad, y, con todo, se identifican realmente con la esencia divina.

Y no termina aquí el misterio: pues las tres personas están unidas entre sí por orden, procesión y origen viviente. Y así del Padre, como de Principio, se engendra el Hijo o Verbo, y de ambos procede el Espíritu Santo. Pasan, pues, dentro del

Dios viviente cristiano cosas de inmenso dramatismo ontológico: nada menos que una originación interna de Personas divinas, sin que, con todo, tal orden de origen afecte a su identidad real con la esencia divina ni disminuya la infinidad de ninguna, ni ponga subordinación alguna entre ellas.

La teología se enfrentará a este misterio y procurará hacerlo, no explicable, cosa imposible, sino razonable, y para ello empleará sobre todo el alma y sus potencias a fin de hacer verosímiles, comprensibles, aceptables a la razón tales interioridades de Dios.

La filosofía precristiana había dicho más o menos cosas de Dios, pero como todas ellas eran *demostrables* por razón natural —por ejemplo, que Dios existe, que es el Absoluto, que es Uno, que es Idea, que es Motor inmoble...—, resultaba que no habia en lo divino *drama* alguno; desde nuestro punto de vista, nada racionalmente imprevisible y sorprendente sucedía. El elemento dramático lo introduce la revelación al descubrirnos las porciones u originaciones internas divinas, la vida esplendente y fecunda de Dios dentro de sí mismo.

De ahí que la teología, en su forma más perfecta, la que le dio Santo Tomás de Aquino comenzara con el tratado de *Deo uno et trino,* sobre Dios uno y trino, comenzando por los atributos de Dios en cuanto uno, que son los que la razón pue-

de conocer naturalmente que existe, que es uno, que es infinito, etc.; para pasar inmediatamente, como tema propio, a la Trinidad.

Ninguna obra sobre Dios, concebida en plan filosófico natural, podía incluir tales temas trinitarios.

Para la filosofía clásica anterior al cristianismo no existia el problema de la creación del mundo. La materia de que se hacian las cosas era eterna, y ni siquiera se planteaba el problema de si lo era o no, sino que pasaba por axioma evidente el de que de la *nada nada se hace, y nada vuelve a la nada*. Por otra parte, las ideas o formas según las que se configuraba la materia —idea de hombre, de rosal, de sol, de dos, de circunferencia...—, eran parecidamente eternas, según Platón, o estaban en la potencia de la materia, según Aristóteles. Nada nuevo, pues, pasaba ni podía pasar en el mundo real. En cambio, uno de los datos revelados más sorprendentes y dramáticos del cristianismo consiste en el de la *creación*, según el cual Dios saca de la nada las cosas por un acto de su libre voluntad, de modo que en el origen mismo de las cosas pasa un acontecimiento naturalmente imprevisible para toda la filosofía clásica. El drama se inserta en la producción de las cosas.

Y por tanto, la teología tendrá que tratar de este dogma, y procurar hacerlo racionalmente acep-

table, inteligible. Para ello tendrá que transformar genialmente ciertas nociones de filosofía griega, como lo hace Santo Tomás.

Quedan, pues, introducidos en teología dos dramas o magnificentes y conmovedores acaecimientos: dentro de Dios, la *Trinidad*; dentro del orden del ser finito, la *creación*.

Y nótese que tales dramas son los que van señalando el *orden original* propio de la *Teología*.

En el hombre, según la concepción filosófica antigua, no pasaba tampoco nada que no saliera de la esencia, que no procediera según leyes naturales, por tanto, todo era perfectamente comprensible. En cambio, según la revelación cristiana al hombre le sucedió un acontecimiento dramático, con carácter de tragedia: la caída en pecado original, que afectó a su ser físico —vida y muerte—, a su ser moral, a su destino eterno, a todos los hombres sin distinción.

Los dogmas referentes al hombre descubren que el hombre no tiene solamente un *fin natural*, sino un *fin sobrenatural*. De ahí que toda la antropología o tratado del hombre tenga que tomar forma nueva, naturalmente imprevisible, para la filosofía clásica. La teología tendrá que tratar de nuevo de este punto dramático y trágico de nuestra naturaleza humana.

Y saltando otros puntos filosóficamente imprevisibles notemos que para salvar al hombre de su caída y llevarlo a la bienaventuranza sobrenatural que primitivamente tenía preparada por Dios, la segunda persona de la Trinidad tomó forma humana, se encarnó, anduvo entre los hombres, padeció, murió, resucitó, etc.

Y en este punto la teología derrochó invenciones filosóficas para hacer racionalmente comprensible, aceptable, tal dogma, sin intentar, naturalmente, explicarlo. Por ejemplo, la distinción entre naturaleza y persona.

Por fin: la filosofía natural antigua no había previsto final alguno especial para el mundo real y humano. O bien admitía una continuación indefinida del mundo. El cristianismo introduce un final apocalíptico, un juicio final, una renovación sobrenatural del universo que hará de él Cielo nuevo y Tierra nueva.

Pues bien: estos acontecimientos dramáticos son los que dan el tono a la teología cristiana. Y es claro que la distingue radicalmente de toda filosofía y ciencia estrictamente dichas.

Con esto podemos hacernos una idea aproximada de la constitución de la teología y de sus originalidades en cuanto conocimiento.

III. TEOLOGIA NATURAL. TEOLOGIA MISTICA, TEOLOGIA FUNDAMENTAL, TEODICEA, TEOLOGIA DOGMATICA, TEOLOGIA MORAL

Unas breves indicaciones sobre estotros tipos de teología que han jugado un gran papel en la historia del pensamiento.

La *teología natural* incluye el conjunto sistemático de todos los conocimientos que puede el hombre adquirir de Dios, sin auxilio de la revelación. Por ejemplo, demostrar que existe, que es uno, que es infinito, que es inteligente, providente... Y suelen incluirse tales conocimientos en lo que, a veces, se llama *Propedéutico* o preparación para la fe.

La *teología mística* describe los fenómenos del contacto de los místicos con Dios, es decir: describe las relaciones personales que ciertos individuos privilegiados han tenido con la divinidad. Por ejemplo: es famosa la teología mística de Dionisio el Areopagita (el Pseudodionisio malamente tenido por discípulo de San Pablo); San Juan de la Cruz y Santa Teresa son otros casos de místicos que han explicado sus experiencias personales con Dios en libros de maravilloso estilo y aun de sutiles explicaciones filosóficas, como San Juan de la Cruz, pero sin intentar llegar a formar sistemática, semejante a la de la teología, menos aún a la de la filosofía.

Se denomina *teología fundamental*, o con un título famoso en la historia, *Lugares teológicos (Loci theologici)* del dominico español del siglo XVI, Melchor Cano, el conjunto de estudios sobre las fuentes de la revelación, sobre las Sagradas Escrituras, tradiciones... que hacen de fundamento para la teología. Por ejemplo: estudiar a base de los textos qué es lo que se dice en el Nuevo Testamento acerca de la Trinidad, Eucaristía, etc. Y este estudio se impuso urgentemente en las disputas con los protestantes.

Por fin, el título de *Teodicea*, que quiere decir, *justificación* de Dios (Theos, diké) se aplica estrictamente —y digo estrictamente, porque, a veces, se llama teodicea a lo que es teología natural—, a aquel conjunto de problemas, como la existencia del mal en el mundo, que parecen ir contra los atributos divinos de sabiduría, de bondad, de justicia. Y la obra más famosa en este punto y con este título se la debemos a Leibniz.

Por *teología dogmática*, título que se impone en muchas obras a partir del siglo XVII, se entiende lo mismo que por teología, sólo que se incluye en ella solamente la parte dogmática, no la parte moral, ni la escritura o teología fundamental. Y el nombre de *dogma* significa verdad revelada y reconocida como tal oficialmente por el Magisterio de la Iglesia.

En la *teología moral* se estudia la moral, teniendo presente las virtudes sobrenaturales —fe, esperanza, caridad; dones del Espíritu Santo, etc.— y el destino sobrenatural del hombre, los sacramentos, etc., es decir, los elementos y deberes nuevos que una religión revelada y sobrenatural ha introducido en la moral natural.

BIBLIOGRAFIA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

W. Windelband
Historia de la Filosofía, México, 1942.

E. Brébier
Historia de la Filosofía, Buenos Aires, 1956.

N. Abbagnano
Historia de la Filosofía, Barcelona, 1955.

J. Ferrater Mora
Diccionario de Filosofía, Buenos Aires, 1951.

LOGICA

J. Ferrater y H. Leblanc
Lógica matemática, México, 1955.

J. D. García Bacca
Introducción a la Lógica Moderna, Barcelona, 1935.

ETICA Y MORAL

E. García Maynez
Etica, México, 1953.

ESTETICA

M. Geiger
Estética, Buenos Aires, 1946.

METAFISICA

J. Maritain
Siete lecciones sobre el ser. Buenos Aires, 1943.

N. Hartmann
Introducción a la ontología moderna.
Buenos Aires, 1953.

TEOLOGIA

Tomás de Aquino
Suma contra gentiles, Madrid, 1952.

INDICE

Pág.

B

LOGICA

ETICA Y MORAL

ESTETICA

METAFISICA

TEOLOGIA

IMPRESO DURANTE ABRIL DE 1981
EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA DE
LA UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA